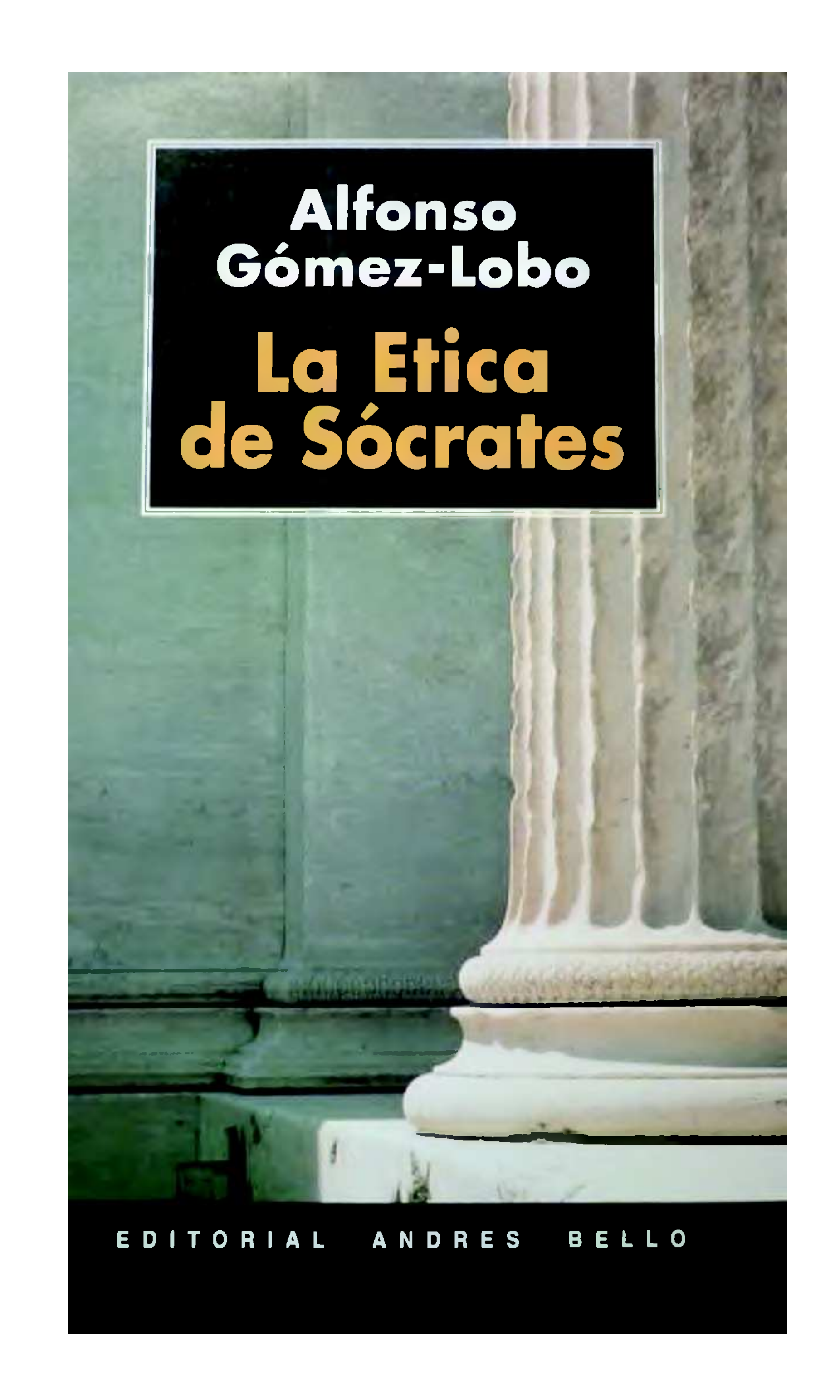

Alfonso
Gómez-Lobo
La Etica
de Sócrates
EDITORIAL ANDRES BELLO

ALFONSO GOMEZ-LOBO

LA ETICA DE SOCRATES

Traducción de Andrea Palet



EDITORIAL ANDRES BELLO
Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

Título de la edición original:
The Foundations of Socratic Ethics

Edición original: Hackett Publishing Company, INC., 1994

Editorial Andrés Bello Española
Enrique Granados, 113, pral 1.ª - 08008 Barcelona
http://www.librochile.cl/andres-bello/

ISBN: 84-89691-90-8

Depósito legal: B-18.120-1999

Impreso por Romanyà Valls, S.A. - Pl. Verdaguer, 1 - 08786 Capellades

Printed in Spain

A la memoria de
don José Miguel Echenique Rozas

WOLZ, H. G. (1967). "Hedonism in the *Protagoras*." *Journal of the History of Philosophy* 205-217.

YOUNG, G. (1974). "Socrates and obedience." *Phronesis* 19: 1-29.

ZEYL, D. (1980). "Socrates and hedonism: *Protagoras* 351b-358d." *Phronesis* 25: 250-269.

ZEYL, D. (1982). "Socratic virtue and happiness." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64: 225-238.

VLASTOS, G. (1969). "Socrates on acrasia." *Phoenix* 23: 71-88.

VLASTOS, G. (1971) (ed.). *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. Garden City.

VLASTOS, G. (1971a). "The paradox of Socrates." en Vlastos (1971) 1-21.

VLASTOS, G. (1974). "Socrates on political obedience and disobedience." *Yale Review* 42: 517-534.

VLASTOS, G. (1983a). "The Socratic elenchus." "Afterthoughts on the Socratic elenchus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 27-58; 71-74.

VLASTOS, G. (1983b). "The historical Socrates and Athenian democracy." *Political Theory* 11: 495-516.

VLASTOS, G. (1984). "Happiness and virtue in Socrates' moral theory." *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 30: 181-213 (reimpreso con cambios importantes en Vlastos (1991): 200-232).

VLASTOS, G. (1985). "Socrates' disavowal of knowledge." *Philosophical Quarterly* 35: 1-31.

VLASTOS, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca.

VOGEL, C. J. de. (1951). "Une nouvelle interpretation du problème socratique." *Mnemosyne* 30-39.

VOGEL, C. J. de. (1955). "The present state of the Socrates problem." *Phronesis* 1: 26-35.

WALSH, J. J. (1971). "The Socratic denial of Akrasia." en Vlastos (1971) 235-263.

WHITE, A. R. (1968). (ed.). *The Philosophy of Action*. Oxford.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (1919). *Platon: Sein Leben und Seine Werke* and *Platon: Beilagen und Textkritik*. 2 Vols. Berlin.

WOODRUFF, P. (1976). "Socrates on the parts of virtue." *Canadian Journal of Philosophy. Suppl.* 2: 101-116.

WOODRUFF, P. (1992). "Plato's early theory of knowledge." en Benson (1992) 86-106.

WOOZLEY, A. D. (1971). "Socrates on disobeying the law." en Vlastos (1971) 299-318.

INDICE

Nota Preliminar

El propósito de este libro es ofrecer una exposición clara y razonada de la ética atribuida a Sócrates en algunos de los primeros diálogos de Platón.

Cuando comencé a examinar las fuentes griegas y los estudios más importantes para dar forma a una primera versión del libro, me encontré con un hecho sorprendente: pese al enorme volumen de publicaciones sobre Sócrates y Platón, no encontré ningún escrito en que se hiciese un esfuerzo sistemático por descubrir los principios ordenadores de las múltiples aserciones normativas que hace Sócrates en las fuentes mencionadas. Esta comprobación me infundió ánimo para seguir adelante y completar la tarea.

La versión original de este libro fue escrita en Chile en 1986 y apareció en México en 1989 publicada por el Fondo de Cultura Económica. Esta versión fue examinada en su momento por Gregory Vlastos, quien me instó a traducirla al inglés.

Al emprender la tarea de traducir un libro que yo mismo había escrito, me encontré en la feliz circunstancia de poder apartarme, con toda libertad, del original, y así lo hice con frecuencia. La versión

ROOCHNIK, D. L. (1986). "Socrates' use of the techne-analogy." *Journal of the History of Philosophy*. 24: 295-310 (reimpreso en Benson (1992) 185-197).

ROSS, W. D. (1924). Aristotle, *Metaphysics*. 2 vols. Oxford (reimpresión 1953. Texto griego y comentario. La exposición del pensamiento de Sócrates en la introducción es muy valiosa).

ROSS, W. D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford.

ROWE, C. (1976). *An Introduction to Greek Ethics*. London.

SANTAS, G. (1971). "Socrates at work on virtue and knowledge." en Vlastos (1971) 177-208.

SANTAS, G. (1971a). "Plato's *Protagoras* and the explanations of weakness." en Vlastos (1971) 264-298.

SANTAS, G. (1972). "The Socratic fallacy." *Journal of the History of Philosophy* 10: 127-141.

SANTAS, G. X. (1979). *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London (reimpresión 1982).

SCHMIDT, U. (1980). Platón, *Gorgias*. México (Texto griego y traducción al castellano).

SPRAGUE, R. K. (1972). *The Older Sophists*. Columbia, SC.

STEMMER, P. (1992). *Platons Dialektik: Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin.

STOCKS, J. L. (1913). "The argument of Plato, *Prot.* 351A-356C." *Classical Quarterly* 7: 100 ff.

STRYCKER, E. de. (1971). "Le *Criton* de Platon. Structure littéraire et intention philosophique." *Les Études Classiques* 417-436.

SULLIVAN, J. P. (1961). "Hedonism in Plato's *Protagoras*." *Phronesis* 6: 10-28.

VERSÉNYI, L. (1963). *Socratic Humanism*. New Haven.

VIGO, A. (1997). *Platón. Apología de Sócrates*. Santiago.

VLASTOS, G. (1956). "Introduction." en Ostwald (1956). *Plato. Protagoras*. New York (reimpresión 1988) pp. vii-lvi.

VLASTOS, G. (1967). "Was Polus refuted?" *American Journal of Philology* 88: 454-460.

MARCHANT, E. C. (1900). Xenophontis *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*. Oxford. OCT (reimpresión 1982. Texto griego sin traducción).

MARCHANT, E. C. TODD, O. J. (1923). Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium and Apology*. Cambridge, MA-London (reimpresión 1979. Texto griego con traducción al inglés).

MCTIGHE, K. (1984). "Socrates on desire for the good and the involuntariness of wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e." *Phronesis* 29: 193-236.

MILOBENSKI, E. (1968). "Zur Interpretation des platonischen Dialogs *Kriton*." *Gymnasium* 371-390.

MOREAU, J. (1978). "La paradoxe socratique." *Revue de Théologie et Philosophie* 110: 269-279.

MORRISON, D. R. (1987). "On Professor Vlastos' Xenophon." *Ancient Philosophy* 7: 9-22.

MORRISON, D. R. (1988). *Bibliography of Editions, Translations, and Commentary on Xenophon's Socratic Writings 1600-Present*. Pittsburgh.

O'BRIEN, M. J. (1967). *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill.

PATZER, A. (1987). (ed.). *Der historische Sokrates*. Darmstadt.

PECK, A. L. - FORSTER, E. S. (1937). Aristotle. *Parts of Animals, Movement of Animals, and Progression of Animals*. Cambridge, MA-London (reimpresión 1968. Texto griego con traducción al inglés).

PENNER, T. (1973). "The unity of virtue." *Philosophical Review*. 82: 35-68 (reimpreso en Benson (1992):162-184).

PFANNKUCHE, W. (1988). *Platons Ethik als Theorie des guten Lebens*. Freiburg.

RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA (hay traducción al castellano).

REEVE, C. D. E. (1989). *Socrates in the Apology. An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis-Cambridge, MA.

ROBINSON, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford (segunda edición 1953).

en inglés apareció en Indianápolis y Cambridge en 1994 bajo el título de *The Foundations of Socratic Ethics*. El cambio de título se debió a una observación formulada por un lector anónimo de la Editorial Hackett, quien apuntó certeramente al hecho de que los principios o fundamentos eran, en realidad, el objeto central de la investigación. El adjetivo "socrático", por otra parte, presentaba la ventaja de independizar al libro de la disputa actual sobre la historicidad del Sócrates de los escritos de Platón.

Poco después de la aparición de la versión en castellano, Nicole Ooms, de la Universidad Nacional Autónoma de México, tuvo la gentileza de comenzar, por iniciativa propia, una traducción al francés que más tarde revisó a fondo para adaptarla a la versión en inglés. La versión francesa, *Les Fondements de L'Ethique Socratique*, fue publicada en 1996 por Presses Universitaires du Septentrion.

En esta segunda edición en castellano, que ha sido hábilmente traducida del inglés por Andrea Palet y revisada por el autor, se ha vuelto al título original a fin de facilitar la identificación del libro en el medio hispanoamericano.

Agradecimientos

A lo largo del tiempo he incurrido en más deudas de las que podría enumerar en unas pocas líneas.

En lo que a interpretación de textos se refiere, los especialistas constatarán que he seguido el estilo filosófico y la estrategia general de interpretación de Gregory Vlastos, Gerasimos Santas y Charles Kahn. No siempre he adoptado sus opiniones, ni tampoco las he señalado siempre en las notas para no recargar excesivamente un libro que se propuso ser breve. A Michael Frede le debo una iluminadora introducción a la versión francesa.

En cuanto a las condiciones exteriores que hicieron posible este libro, no puedo dejar de mencionar la generosa beca de la Fundación Guggenheim de Nueva York que me permitió desligarme de las tareas docentes durante diez meses. Mi universidad, Georgetown University, me concedió una licencia sabática durante ese período. Jorge y Charo Echenique, al ofrecerme su hermosa y apacible casa en Santiago de Chile, me proporcionaron un excelente lugar para el trabajo y la reflexión.

Durante ese período, el profesor Héctor Carvallo, de la Universidad de Chile, puso a mi disposición

KIDD, I. G. (1967). Art. "Socrates." *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards. New York. 7: 480-486.

KIRK, G. S. - RAVEN, J. E. - SCHOFIELD, M. (1983), *The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts*. Cambridge (primera edición: Kirk-Raven 1957).

KRAUT, R. (1983). "Comments on Vlastos." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 59-70.

KRAUT, R. (1984). *Socrates and the State*. Princeton.

KRAUT, R. (1992). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge (reimpresión 1995) (Una obra fundamental para el estudio de Platón en la actualidad).

LACEY, A. R. (1971). "Our knowledge of Socrates." en Vlastos (1971) 22-49.

LESHER, J. (1987). "Socrates' disavowal of knowledge." *Journal of the History of Philosophy* 25: 275-288.

LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. (1953). *A Greek-English Lexicon*. Oxford.

LLEDÓ, E. *et al.* (1981), Platón, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid.

LLEDÓ, E.*et al.* (1983), Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Madrid.

LLOYD-JONES, H. (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley (segunda edición 1983).

LONG, A. A. (1970). "Morals and values in Homer." *Journal of Hellenic Studies*. 90: 121ff.

MACKENZIE, M. M. (1981). *Plato on Punishment*. Berkeley.

MACKENZIE, M. M. (1988). "The virtues of Socratic ignorance." *Classical Quarterly* 38: 331-350.

MAGALHÃES-VILHENA, V. de. (1952). *I Le problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon. II Socrate et la légende platonicienne*. Paris.

MAIER, H. (1913). *Sokrates: Sein Werk und seine geschichtluche Stellung*. Tübingen.

GUTHRIE, W. K. C. (1978). *A History of Greek Philosophy*, Vol. V. The later Plato and the Academy. Cambridge (reimpresión 1986).

HACKFORTH, R. (1928). "Hedonism in Plato's *Protagoras*." *Classical Quarterly* 28: 39-42.

HAVELOCK, E. A. (1934). "The evidence for the teaching of Socrates." *Transactions of the American Philological Association*. 65: 282-295.

HEINIMANN, F. (1945). *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel (reimpresión Darmstadt 1980).

HIRZEL, R. (1907). *Themis, Dike und Verwandtes*. Leipzig (reimpresión Hildesheim 1966).

HUBY, P. (1967). *Greek Ethics*. London.

IRWIN, T. (1977). *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford (reimpresión 1982. Este libro ha sido revisado y modificado por su autor. Ver T. Irwin, *Plato's Ethics*. Oxford 1995).

IRWIN, T. (1986). "Socrates the Epicurean." *Illinois Classical Studies* 11: 85-112 (reimpreso en Benson (1992): 198-219).

KAHN, C. H. (1981). "Did Plato write Socratic dialogues?" *Classical Quarterly* 31: 305-320.

KAHN, C. H. (1983). "Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 75-121.

KAHN, C. H. (1988a). "On the relative date of the *Gorgias* and the *Protagoras*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 69-102.

KAHN, C. H. (1988b). "Plato and Socrates in the *Protagoras*." *Methexis* 1: 33-52.

KAHN, C. H. (1992). "Plato as Socratic." *Studi Italiani di Filologia Classica* 10: 580-595.

KAHN, C.H. (1993). "Proleptic composition in the *Republic*, or why Book I was never a separate dialogue." *Classical Quarterly* 43: 131-142.

KERFERD, G. B. (1974). "Plato's treatment of Callicles in the *Gorgias*." *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 20: 48-52.

KERFERD, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge.

tanto su excelente biblioteca como su admirable conocimiento de las fuentes de la filosofía griega, adquirido ante todo cuando fuimos compañeros de estudios en Munich hace varias décadas.

La edición en inglés debe mucho al apoyo prestado por el profesor Michael Frede de la Universidad de Oxford, quien además tuvo la gentileza de escribir un prefacio para la edición francesa. Esta, por su parte, no habría visto la luz del día sin la generosa amistad de Nicole Ooms y del profesor André Laks de la Universidad de Lille.

Finalmente, mi mayor gratitud, como siempre, es para con Jimena, mi mujer, sin cuyo cariñoso y firme apoyo este libro no existiría en ninguna de sus versiones.

Washington, mayo de 1998

Prefacio

Generaciones de especialistas entraron por primera vez en contacto con Sócrates cuando leyeron a Platón en la escuela. Esta educación apuntaba a presentar a Platón como una figura ejemplar de perdurable significación, pero casi nada decía acerca de Sócrates. Nada hay de sorprendente en ello. Es muy difícil, en efecto, formarse una idea de Sócrates, acerca de su persona misma, de su filosofía, del papel que desempeñó en la historia de la filosofía y, más aún, decir algo acerca de su perdurable significación.

El primer problema es que sólo conocemos a Sócrates por testimonios que hay en los escritos de otros autores, testimonios que están, por otra parte, muy lejos de concordar. Enfrentamos así lo que ya se acostumbra llamar la "cuestión socrática", la de saber si fundados en testimonios tan contradictorios se puede esperar que logremos la verdad histórica acerca de Sócrates. En efecto, apenas se intenta someter estas fuentes a una crítica histórica, se manifiestan dificultades de aspecto insuperable. ¿Cómo saber si determinado testimonio se apoya en un conocimiento directo? Y aun si tal fuera el caso, ¿cómo

GODOY, G. (1973). *Platón. El Camino de la Cicuta. Apología, Critón, Eutifrón, Fedón (LXV-LXVI)*. Santiago (segunda edición 1980).

GÓMEZ LASA, G. (1982). *Platón. Gorgias*. Santiago.

GÓMEZ-LOBO, A. (1990). "Los axiomas de la ética socrática". *Méthexis* 3: 1-13 reimpreso en *Estudios Públicos* 40 (1990) 85-100).

GÓMEZ-LOBO, A. (1991). "Philosophical remarks on Thucydides' Melian Dialogue." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. V. Lanham. 181-203 (versión en castellano: *Estudios Públicos* 44 (1991) 247-273).

GÓMEZ-LOBO, A. (1996). *Platón. Eutifrón*. Santiago.

GÓMEZ-LOBO, A (1998). *Platón. Critón*. Santiago.

GOULD, J. (1955). *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge.

GROTE, G. (1875). *Plato and the other companions of Sokrates*. 3 vols. London (tercera edición).

GRUBE, G. M. A. (1935). *Plato's Thought*. London (reimpresión Indianapolis 1980, versión castellana *El Pensamiento de Platón*. Madrid 1973).

GULLEY, N. (1965). "The interpretation of 'No one does wrong willingly' in Plato's dialogues." *Phronesis* 10: 82-96.

GULLEY, N. (1968). *The Philosophy of Socrates*. London.

GUNDERT, H. (1954). "Platon und das Daimonion des Sokrates." *Gymnasium* 61: 513-531.

GUTHRIE, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, Vol. I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge (reimpresión 1980).

GUTHRIE, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy*, Vol. II. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge (reimpresión 1978).

GUTHRIE, W. K. C. (1971a). *The Sophists*. Cambridge (reimpresión 1979).

GUTHRIE, W. K. C. (1971b). *Socrates*. Cambridge.

GUTHRIE, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV. Plato: the man and his dialogues: earlier period. Cambridge (reimpresión 1986).

EGGERS LAN, C. (1995). *Platón. Apología de Sócrates.* Buenos Aires (decimoquinta edición).

EGGERS LAN, C. (1987). *Platón. Critón.* Buenos Aires (cuarta edición).

EHRENBERG, V. (1921). *Die Rechtsidee im frühen Griechentum.* Leipzig (reimpresión Hildesheim 1966).

EHRENBERG, V. (1923). "Anfänge des griechischen Naturrechts." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 35: 119-143.

ERBSE, H. (1954). "Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken." *Hermes.* 385-420.

FEREJOHN, M. T. (1982). "The unity of virtue and the objects of Socratic inquiry." *Journal of the History of Philosophy* 20: 1-21.

FIELD, C. G. (1923). "Aristotle's account of the historical origin of the theory of ideas." *Classical Quarterly* 113-124.

FINNIS, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights.* Oxford.

FLASHAR, H. (1958). *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie.* Berlin.

FLASHAR, H. (1983). *Aeltere Akademie, Aristoteles, Peripatos.* Vol. 3 of Die Philosophie der Antike in Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Basel-Stuttgart (Este libro forma parte de la nueva edición de una obra fundamental para el estudio de la historia de la filosofía).

FONTENROSE, J. (1978). *The Delphic Oracle.* Berkeley.

FRANKENA, W. K. (1963). *Ethics.* Englewood Cliffs (reprint 1973).

FREDE, M. (1992). Introduction en Lombardo, S. and Bell, K. *Plato, Protagoras,* Indianapolis & Cambridge.

GALLOP, D. (1964). "The Socratic paradox in the *Protagoras.*" *Phronesis* 9: 117-129.

GEACH, P. (1966). "Plato's *Euthyphro:* an analysis and commentary." *Monist* 50: 369-382.

GIGON, O. (1947). *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte.* Bern (segunda edición 1979).

GLASSEN, P. (1957). "A fallacy in Aristotle's argument about the good." *Philosophical Quarterly* 66: 319-322.

estar ciertos de que ese testigo directo estaba en condiciones de comprender y valorar ajustadamente lo que Sócrates estaba diciendo o haciendo? Aparte de lo anterior, ¿acaso la intención era entregar informaciones exactas acerca de Sócrates en el sentido como hoy entendemos esto? Muchos especialistas creen insoluble la cuestión socrática.

Quizás sea útil destacar, no obstante, que el problema podría ser aun más profundo. Ya que no sólo se trata de resolver un problema de fuentes por medio de la crítica histórica. Supongamos, por ejemplo, que conseguimos algún conocimiento de Sócrates como persona, y supongamos también que concluimos que el testimonio que nos dejó Platón no sólo se funda en un conocimiento directo sino también en una inteligencia que entrega adecuadamente ese testimonio. Volquémonos ahora en ello: la persona de Sócrates no deja de resultar desconcertante. No se puede evitar la sospecha de que no se trata exclusivamente ni sobre todo de un problema de fuentes, sino, más bien, de un problema que plantea el mismo Sócrates. Este, de un modo o de otro, parece desafiar cualquier caracterización. Es una persona extraordinaria y sin duda difícil de comprender, aunque contemos con todas las informaciones necesarias; y esto es así porque ocurre que *nuestra* propia comprensión es limitada y no porque *él* sea incomprensible o irracional.

La sospecha podría parecer trivial si el Sócrates que nos interesa es el filósofo. Es un hecho que sabemos muy poco acerca de la persona de los filósofos de la Antigüedad, y esto no nos impide ser

bastante claros acerca de ellos como filósofos. Sin embargo, podría ocurrir que, en el caso de Sócrates, el hecho de sólo interesarnos en el filósofo nos lleve a plantearnos la pregunta de saber qué hay de su persona. Y la razón por la cual esto quizás sea así no tiene relación alguna con la creencia en que el perfil psicológico de una persona, o su biografía, puede ser útil para la comprensión de su obra filosófica; en el caso de Sócrates, empero, se está tentado de aceptar que la razón por la cual es una persona fuera de lo común está íntimamente ligada a que siempre trató de vivir una vida filosóficamente pensada y "examinada". Así pues, si se nos escapa sistemáticamente la persona de Sócrates, esto constituye sin duda un obstáculo para la comprensión que de él podemos tener como filósofo, por lo menos en la medida en que consideremos que concedía a sus propios esfuerzos filosóficos el sentido de una seria tentativa de llevar una vida esclarecida desde un punto de vista filosófico. Es verdad que una historiografía de la filosofía que conciba a esta última como un intento de desarrollar teorías abstractas, incluso sistemas, apenas se va a dejar impresionar por esta dificultad. Pero a este tipo de historiografía le será muy difícil hacer justicia a Sócrates y le costará mucho explicar de modo satisfactorio su influencia histórica. En efecto, una parte de su influjo se debió, sin duda, a que su persona fue considerada el paradigma mismo del filósofo.

Ahora bien, si pensamos en el Sócrates filósofo y en su papel en la historia de la filosofía en términos más tradicionales, quizás no vacilemos en considerar

CREED, J. L. (1973). "Moral values in the age of Thucydides." *Classical Quarterly* 23: 213-231.

CROISET, M. (1920). Platon, *Hippias Mineur, Alcibiade I, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton.* Paris (Texto griego con traducción al francés).

CROISET, M. (1923). Platon, *Gorgias, Ménon.* Paris (Texto griego con traducción al francés).

DEMAN, Th. (1942). *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate.* Paris (Textos selectos de Aristóteles con traducción al francés y comentario).

DÍAZ TEJERA, A. (1961). "Ensayo de un método lingüístico para la cronología de Platón". *Emerita* 29: 241-286.

DIELS, H. - KRANZ, W. (1956). *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 8th. ed. Berlin.

DODDS, R. E. (1959). Plato, *Gorgias.* Oxford (reimpresión 1959. Texto griego y comentario).

DOVER, K. J. (1968). Aristophanes, *Clouds.* Oxford (Texto griego y comentario).

DOVER, K. J. (1971). "Socrates in the *Clouds.*" en Vlastos (1971) 50-77.

DOVER, K. J. (1976). "The freedom of the intellectual in Greek society." *Talanta* 7: 24-54.

DOVER, K. J. (1978). *Greek Homosexuality.* Cambridge.

DREXLER, H. (1961). "Gedanken über den Sokrates der platonischen *Apologie.*" *Emerita.* 29: 177-201.

DUCHEMIN, J. (1943). "Remarques sur la composition du *Gorgias.*" *Revue des Études Grecques* 66: 265-286.

DUDLEY, D. R. (1960). *The Civilization of Rome.* New York.

DUKE, E. A., HICKEN, W. F., NICOLL, W.S.M., ROBINSON, D.B. ET STRACHAN, J. C. G. (1995). *Platonis Opera Tomus I.* Oxford (nueva edición crítica del texto griego, sin traducción).

DUPRÉEL, E. (1922). *La légende socratique et les sources de Platon.* Bruxelles.

DYSON, M. (1976). "Knowledge and hedonism in Plato's *Protagoras.*" *Journal of Hellenic Studies* 96: 32-45.

BRANDWOOD, L. (1990). *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge.

BRICKHOUSE, T. C. - SMITH N. D. (1989). *Socrates on Trial*. Princeton.

BRISSON, L. (1997). *Platon, Apologie de Socrate*, Criton. Paris.

BURKERT, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (versión original: *Weisheit und Wissenschaft*. Nürnberg 1962).

BURN, A. R. (1966). *The Pelican History of Greece*. Harmondsworth.

BURNET, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford (Edición estándar del texto griego de Platón que será paulatinamente reemplazada por Duke et al. 1995).

BURNET, J. (1911). *Plato's Phaedo*. Oxford (reimpresión 1985. Texto griego y comentario).

BURNET, J. (1924). *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford (Texto griego y comentario).

BURNYEAT, M. (1971). "Virtues in action." en Vlastos (1971) 209-234.

BURNYEAT, M. (1977). "Socratic midwifery, Platonic inspiration." *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 24: 7-16 (reimpresión en Benson (1992): 53-65).

BURY, J. B. - MEIGGS, R. (1975). *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*. 4th ed. New York (reimpresión 1985).

CALOGERO, G. (1957). "Gorgias and the Socratic principle *Nemo sua sponte peccat*." *Journal of Hellenic Studies*. 77: 12-17.

CALVO, T. (1986). *De los Sofistas a Platón*. Madrid.

CHROUST, A.H. (1957). *Socrates, Man and Myth*. South Bend.

COHEN, M. (1971). "Socrates and the definition of piety: *Euthyphro* 10A-11B" en Vlastos (1971) 158-176.

COOPER, J. M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, MA.

CORNFORD, F. M. (1932). *Before and After Socrates*. Cambridge (reimpresión 1982).

CORNFORD, F. M. (1952). *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge (reimpresión Gloucester, MA 1971).

que nuestra tarea principal es identificar la posición filosófica de Sócrates. Al hacerlo, una vez más nos veremos enfrentados a la cuestión socrática, y aquí también, aunque por razones muy diferentes, me parece que el problema no será, en última instancia, de fuentes. Imaginemos que nos sea posible convencernos de que el retrato más verosímil de Sócrates como filósofo es el que hallamos en Platón. Pero me parece que éste, precisamente, describe un Sócrates que no tiene posición filosófica; no nos muestra a un Sócrates que esté proponiendo o defendiendo tesis filosóficas argumentando a su favor. No cree conocer la respuesta a las preguntas que plantea. Se lo ve plantear estas preguntas a otras personas y mostrarles que no saben como responderlas. Cuando defienden las respuestas que dan, éstas quedan reducidas a aporías; resulta entonces que desde un principio no estaban en condiciones de proponer una tesis. Lo que distingue a Sócrates de sus interlocutores no es que conozca las respuestas mientras éstos las ignoran, sino el hecho de que está consciente de no ocupar una posición epistémica privilegiada en relación a las preguntas que plantea, posición que le permitiría proponer tales tesis y defenderlas. Interrogado a su vez, también le ocurriría contradecirse y quedar reducido a la aporía. Sócrates no se compromete a favor de ninguna tesis filosófica y *a fortiori* con ninguna posición filosófica. El hecho de ser incapaz de apuntar a una posición filosófica atribuible a Sócrates no se debería entonces a nuestras fuentes, sino a que no suscribió ninguna posición filosófica.

El que Sócrates no tenga posición acerca de las preguntas que plantea no significa que no tenga alguna idea al respecto. Son cosas muy distintas. Se puede tener una idea acerca de un tema, aunque uno no se sienta capaz de defender o justificar esa idea. Tomar posición, proponer una tesis, en cambio, es reclamar un estatus epistémico, lo que implica ser capaz de defender esa posición, sea o no sea justificada esa pretensión. Las tesis de alguien sólo adquieren un estatus epistémico determinado si ese alguien está en condiciones de defenderlas. Sólo se tiene un estatus epistémico especial en la medida en que se posee alguna autoridad o se es experto en la materia del caso; si ocurre, por ejemplo, que se tiene sobre el tema opiniones justificadas y por lo tanto defendibles. Pero el no estar en esta posición privilegiada no significa, naturalmente, que no se tenga alguna idea al respecto.

Si examinamos el testimonio de Jenofonte, e incluso el de Platón, parece muy claro que Sócrates tiene ideas que guían su interrogatorio filosófico, ideas que incluso podría expresar en un contexto no filosófico, por ejemplo cuando amigos o conocidos le piden consejo o hasta cuando se dirige a la asamblea. Y aunque parezca sumamente difícil, es posible, sin duda, identificar esas ideas. Quizás se pueda mostrar, también, de qué modo se podría articular sistemáticamente esas diferentes ideas para formar un punto de vista general o una visión de conjunto. Pero no deja de ser verdad, si seguimos a Platón, que Sócrates no propuso sus ideas bajo la forma de tesis en el marco de discusiones filosóficas.

Bibliografía

ADKINS, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford.

ALLEN, R. E. (1980). *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis.

AMANDRY, P. (1950). *La Mantique apolinnière à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle*. Paris.

ANDRONICOS, M. (1981). *The Acropolis*. Athens.

ANTON, J. P. (1980). "Dialectic and health in Plato's *Gorgias*." *Ancient Philosophy* 1: 49-60.

ASHMOLE, B. (1972). *Architect and Sculptor in Classical Greece*. New York.

BAMBROUGH, J. (1960). "The Socratic paradox." *Philosophical Quarterly*. 10: 289-300.

BARKER, A. (1977). "Why did Socrates refuse to escape?" *Phronesis* 22: 13-28.

BARNES, J. (1984), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. 2 Vols. Princeton (La mejor traducción de las obras de Aristóteles a una lengua moderna).

BENSON, H. (1992). (ed.). *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York.

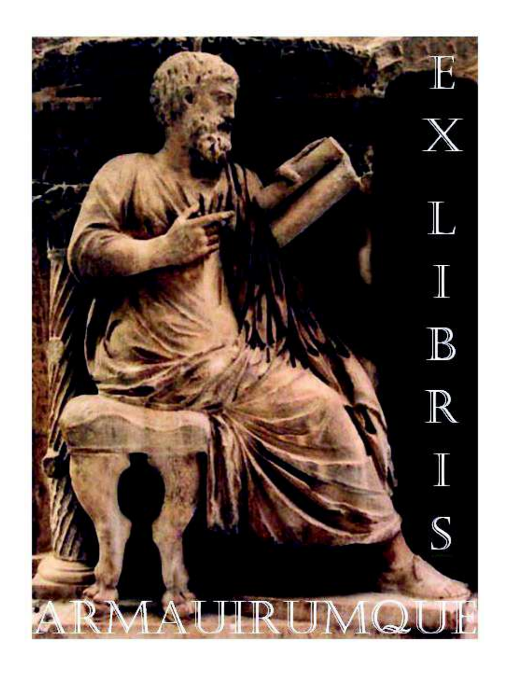
BOSTOCK, D. (1990). "The interpretation of Plato's *Crito*." *Phronesis* 35: 1-20.

BOUTROUX, E. (1908). "Socrate, fondateur de la science morale" en Boutroux. *Études d'histoire de la philosophie*. Paris.

BRANDWOOD, L. (1976). *A Word-Index to Plato*. Leeds.

primeros estudiosos del tema por Grote (1875), II. 87-89, y Hackforth (1928). Ver también Taylor (1976), pág. 209.

5. Vlastos (1991), pág. 300.
6. Zeyl (1980) *passim*, esp. págs. 258-259.
7. Ver Frede (1992), págs. xxvii-xxviii.
8. Ver Kahn (1988a).
9. Ver Irwin (1977), pág. 103.



La mayor parte de los especialistas recientes en filosofía antigua ha evitado la cuestión socrática. Uno de ellos, y de envergadura, encaró sin embargo el problema y creyó concluirlo: después de su famosa introducción, de 1956, al *Protágoras* de Platón, Gregory Vlastos publicó una larga serie de artículos acerca de Sócrates; Myles Burnyeat incluyó los más importantes en sus *Socratic Studies* (1994). El mismo Vlastos reunió en 1971 contribuciones de diversos autores bajo el título *The Philosophy of Socrates - A Collection of Critical Essays*. Esta obra contiene dos de sus textos, la "Introducción" y "La paradoja de Sócrates". Pero sus investigaciones se centran en Sócrates sobre todo desde 1976, hasta el *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (1991). Estos escritos han influido especialmente en los estudiantes y especialistas en filosofía antigua de Norteamérica y contribuido a que se produzca un vivo debate acerca de Sócrates.

Alfonso Gómez-Lobo debe mucho a esa discusión y en particular al modo como Vlastos ha contribuido a ella. Tal como Vlastos, considera que Sócrates tenía una posición filosófica y que se la debe buscar en los primeros escritos de Platón. En amplia medida, y para numerosos objetivos, en verdad no es importante decidir si se puede imputar a Sócrates un conjunto de ideas sistemáticamente articuladas o una posición filosófica subyacente en sus escritos. En muchos casos tampoco importa que se trate de una idea o de una posición atribuible al mismo Sócrates. Uno se podría interesar, por ejemplo, en las ideas o en las posiciones subyacentes en los diálogos

platónicos de juventud, porque nuestra primera finalidad es comprender estos diálogos. Sea como sea, Gómez-Lobo intenta aclarar precisamente esas ideas, sin considerar que debe argumentar que se trata, históricamente hablando, de la posición de Sócrates. Gómez-Lobo nos ofrece, para empezar, un capítulo precioso donde discute los testimonios concernientes a la pretensión socrática de ignorancia y con ello muestra que esta pretensión es perfectamente compatible con que Sócrates pueda tener una posición filosófica. No encara, sin embargo, la posibilidad de que la ignorancia, según la entiende Sócrates, pueda ser compatible con el hecho de tener ideas pero no con el de tener una posición. La mayor parte de la obra se dedica en seguida a lo que Gómez-Lobo considera la posición de Sócrates en materia de filosofía moral. Toda la discusión se apoya en la *Apología*, el *Critón* y el *Gorgias* y este ángulo de aproximación resulta especialmente útil para el lector que empieza a conocer a Sócrates y la discusión de los diálogos platónicos de juventud.

La exposición se efectúa con concisión y claridad admirables. Esta claridad es fruto de una prolongada reflexión. Las materias en discusión son demasiado importantes y preñadas de tantas consecuencias que no hay posibilidad de que se imponga un consenso. No obstante, el hecho de reflexionar acerca de las diferentes tesis que aísla Gómez-Lobo, y sobre la relación que hay entre ellas, me parece una introducción sin equivalente a los primeros diálogos

260. Ver Dodds (1959), pág. 21, n. 3: "Lo que no parece socrático –y además se marca abiertamente como sacado de otra fuente (507e)– es el nuevo modo 'platónico' de describir el Bien [sic] en términos de un 'orden' (*táxis, kósmos*), que aparece por primera vez en el *Gorgias*".

261. Si, junto con Finnis (1980), rechazamos la noción de que la ética de la ley natural infiere las normas morales del conjunto de la naturaleza (o de la naturaleza humana), y si sostenemos en cambio que sus puntos de partida son axiomas que identifican los bienes humanos básicos, entonces Sócrates bien puede ser considerado su fundador.

CONCLUSION

262. *Gorgias* 495a 5-6.

263. Debo la identificación de estos pasajes y la inspiración general para mis conclusiones a Kahn (1983), págs. 110-111. Ver Vlastos (1983).

264. *Gorgias* 474b 2-5.

265. *Gorgias* 475e 3-6.

266. *Gorgias* 482b 4-c 3.

267. *Gorgias* 508e 6-509a 7.

268. Ver *Menón* 77b 6-78b 2.

269. *Gorgias* 505e 6-506a 5.

APENDICE

1. La naturaleza exacta de este absurdo es oscura y ha sido muy controvertida. Ver Taylor (1976), pág. 182.

2. Dodds (1959), pág. 21, n.3.

3. Vlastos (1956), pág. xl.

4. Irwin (1977), pág. 106. La opinión de que Sócrates apoya aquí seriamente la doctrina hedonista fue defendida entre los

el *Critón*). Platón intentaba reconstruir el pensamiento ético de Sócrates.

249. La noción de metafísica aristotélica se ha derivado de la *Metafísica* 1. 2. 982 a 19-25; 4. 1. 1003 a 21-26; 6. 1. 1026 a 30-31.

250. Ver *Metafísica* 1. 6. 987 b 1-7; 13. 9. 1086 a 37-b 5; 13. 4. 1078 b 17-32; *Partes de los Animales* 1. 1. 642 a 24-31. Aristóteles distingue nítidamente entre las contribuciones del Sócrates histórico y las doctrinas del Sócrates de los diálogos. Aunque nació cerca de quince años después de la muerte de Sócrates, Aristóteles vivió veinte años en la Academia Platónica, donde tuvo suficiente oportunidad de obtener información acerca de la cuestión socrática por el propio Platón.

251. Dodds (1959), págs. 336-338, ofrece argumentos para mostrar que éstas son todas nociones pitagóricas. La mejor exposición de Pitágoras y el pitagorismo sigue siendo Burkert (1972). Una breve discusión crítica de las fuentes principales aparece en Kirk, Raven y Schofield (1983), págs. 214-238. Aecio 2.1.1. y Guthrie (1962), págs. 206-212, comentan que Pitágoras fue el primero que llamó *kósmos* al universo.

252. Guthrie (1971b), pág. 52.

253. Ver Burnet (1911), págs. xliii - xliv, liv - lv.

254. Ver Grube (1935), págs. 291-294.

255. Ver Vlastos (1991), págs. 48 y 107-131. Según Jenofonte, Sócrates incluso disuadía a la gente de estudiar matemáticas más allá de la competencia necesaria para medir una parcela de terreno. Ver *Mem.* 4. 7. 2-3 y Vlastos (1991), pág. 129, n. 96.

256. *Protágoras* 315b 6 ("de un modo ordenado") y *Lisis* 205e 2 ("adorno").

257. *Apol.* 28e y *Critón* 52b.

258. *Gorgias* 493a 6. Ver Dodds (1959), págs. 296-299.

259. *Ep.* VII 338c y 350a-b. Cicerón cree que Platón fue a Italia precisamente porque quería aprender de los pitagóricos. Ver *De Fin.* 5. 29. 87; *Rep.* 1. 10. 16; *Tusc.* 1. 17. 39 [citados en Guthrie (1975), vol I, pág. 17]. Ver Vlastos (1991), págs. 128-129.

platónicos y al pensamiento de Sócrates. Gómez-Lobo argumenta que la posición de Sócrates se apoya, en último término, en dos principios: (a) un agente racional elegirá lo que es mejor para él, y (b) una cosa es buena para el agente si, y solamente si, se trata de una cosa moralmente correcta. Se nos muestra con gran lujo de detalles el modo como las "tesis" que consideramos características de los diálogos de juventud están ligadas a esos dos principios y qué tipo de teoría moral, en términos modernos, podrían constituir.

Una vez que se nos ha presentado el modo de pensar socrático en materia de ética, podemos volver a preguntarnos si Sócrates desempeña, gracias a este conjunto de ideas, el papel eminente que le hemos atribuido en la historia de la filosofía. Sabemos que la historiografía moderna de la filosofía antigua se refiere a los "presocráticos" como si Sócrates marcara una inflexión en el pensamiento griego. ¿La posición de Sócrates en la filosofía griega se debe a las ideas éticas que Gómez-Lobo identifica?

No pretendo embarcarme aquí en una discusión detallada de este asunto, pero, para aclarar el lugar de Sócrates en la historia de la filosofía habría que adoptar una posición ante los siguientes puntos:

(a) Me parece que la práctica dialéctica de Sócrates provocó el desarrollo de una sofisticación en materia de argumentación y una conciencia de las condiciones que debe cumplir un argumento, asuntos quizás sin equivalencia en los presocráticos.

(b) Sócrates supone que hay un conjunto sistemático de verdades cuya índole es tal que el éxito o el fracaso de una vida dependen de que conformemos o no nuestra conducta según ello. La sabiduría consiste en comprender estas verdades y en mostrarse capaz de vivir según ellas. Por diversas razones, esa comprensión no es separable, sin embargo, de esta capacidad, y viceversa; el discernimiento, por ejemplo, proviene, entonces, en parte de su ejercicio práctico efectivo. Para empezar, la filosofía, esta tentativa sistemática de alcanzar la sabiduría, tiene relación, principalmente, con este *corpus* de verdades encargado de guiar nuestra existencia. Se puede afirmar que si bien los filósofos anteriores a Sócrates se dedicaban muy a menudo a la reflexión moral, con este último apareció la ética como disciplina. Sócrates parece el primero que afirmó la existencia de un *corpus* de verdades susceptible de estudio sistemático. Los filósofos antiguos que le sucedieron le deben, por lo tanto, el hecho de considerar que de un modo u otro esas verdades constituyen el interés principal del filósofo. Esto se oculta con frecuencia, porque, contrariamente a Sócrates, sus sucesores a menudo pensaron que vivir a la luz de esas verdades equivalía, simplemente, a contemplar la verdad.

(c) Las ideas de Sócrates, tan incipientes, desprovistas de conexión y elusivas, han determinado, no obstante, de manera diversa y fundamental, la evolución del pensamiento filosófico. Es importante subrayar que no se limitan al campo de la ética. En su práctica de la "refutación" (*élenjos*), Sócrates presupone cierta noción del conocimiento que los estoicos

235. *Fedón* 60b-c. Ver Dodds (1959), pág. 309. Platón vuelve al problema del placer en la *República* (especialmente en 580d-588a) y en el *Filebo*, *passim*. Ver Grube (1935), págs. 51-86.

236. *Gorgias* 503e 1-504b 6. Sigo aquí el texto griego de Dodds.

237. Como vimos en el capítulo II, *táxis* se aplica primeramente al orden y la disposición de un ejército. A menudo denota una fila de soldados y el esquema en que se ordenan en rangos y filas. Nuestra palabra "táctica" se deriva del verbo correspondiente. *Kósmos* se usa bastante en la frase adverbial *katà kósmon*, para expresar el orden debido o apropiado de una cosa o una acción. Utilizo "orden" tanto para *táxis* como para *kósmos* para abreviar la exposición del argumento.

238. *Gorgias* 504c 7-d 3.

239. Dodds (1959), en su comentario (pág. 330) y en el aparato crítico (pág. 153), registra la conjetura de Kratz de que *nómos* debe reemplazarse por *kósmos* o *kósmion*.

240. *Gorgias* 506c 5-e 4.

241. La igualdad geométrica es una identidad entre dos *ratios* o razones (a: b = c: d). Aquí se introduce sin explicación, pero con la clara implicación de que es diferente de la igualdad aritmética (a = b). En términos sociales, la segunda implica una distribución estrictamente igualitaria de los beneficios y los deberes; la primera alude a una distribución proporcional conforme a algún criterio.

242. *Gorgias* 507e 3-508a 8.

243. *Gorgias* 506e 4-507a 2.

244. Ver *Gorgias* 508a 4.

245. *Gorgias* 507a 5-c 7.

246. Para la cuestión de la unidad esencial de las virtudes –que este pasaje solo presenta como una consecuencia–, ver los estudios de Penner (1973), Woodruff (1976) y Ferejohn (1982).

247. *Gorgias* 506d 1-2.

248. Esta cuestión únicamente tiene sentido bajo el supuesto de que, en los diálogos tempranos (sobre todo en la *Apología* y

diferencia entre estas dos versiones de la "ley natural". Mientras Calicles formula una declaración *moral* de que es justo para el fuerte dominar al débil, los atenienses sólo pronuncian un enunciado fáctico: sostienen que es un hecho que siempre los fuertes dominan a los débiles. Se abstienen de formular cualquier declaración moral o valorativa sobre esta regla general. Para un estudio detallado de este contraste, ver Gómez-Lobo (1991).

225. *Critón* 47a-48a.

226. *Gorgias* 488d 1-489b 6.

227. *Gorgias* 491b 1-4. La cuestión de si la fuerza puede ser un atributo intelectual y no físico la propone Sócrates, en 489e 7-8. De inmediato Calicles se apropia de esta sugerencia.

228. *Gorgias* 491d 4-e 1.

229. *Gorgias* 492c 8.

230. Para la imputación de que Sócrates (o Platón) fue hedonista en una etapa de su desarrollo filosófico, ver Apéndice: Sócrates y el hedonismo en el *Protágoras*.

231. Debo mucho a Kahn (1983) en este tema. En el texto, la narración de un mito precede a los rigurosos argumentos contra el hedonismo. Sócrates dice haberlo escuchado de "uno de los hombres sabios" quien, a su vez, lo oyó de "algún hombre inteligente, siciliano o italiano". Su idea central es que el cuerpo humano es una tumba para el alma, que de este modo se ve condenada a satisfacer anhelos físicos insaciables. Ver Dodds (1959), págs. 296-299. Más adelante proporciono el contexto de este mito y sus implicaciones.

232. Rowe (1976), pág. 49. Y añade: "la palabra griega [*kinaidos*] parece haber tenido un significado más específico, pero soy incapaz de dilucidarlo".

233. Dover (1978).

234. Ver Kahn (1983), págs. 106-107. No debe pensarse que esto significa que toda forma de contacto genital homosexual se consideraba ilícita o ilegal. Si Dover tiene razón, se aceptaban algunas formas de coito homosexual, a saber, precisamente aquellas que no implicaban una sumisión pasiva al amante.

tratarán de aclarar, intentando explicar, precisamente, cómo es posible alcanzar el conocimiento así entendido. Allí hay que situar, por lo menos en parte, los orígenes de lo que entendemos por epistemología. Sócrates insiste, además, en que lo más importante es la buena condición del alma. Esto nos puede parecer muy moralizador y anticuado, si no fuera porque en la noción socrática de alma nada hay difusamente tradicional ni religioso: se trata aquí de la sede del pensamiento, y es la primera vez en la historia de la filosofía que se da tal noción suficientemente detallada y especificada para explicar cómo ocurre que nuestra conducta se encuentra gobernada por un pensamiento, es decir por una razón cuyas creencias determinan qué se busca y qué se evita. Allí está el origen de todas las filosofías posteriores que se ocupan del pensamiento y del alma. En fin, y por supuesto, es verdad que el pensamiento moral de Platón, de Aristóteles y de los estoicos se comprende mejor si se hace retroceder su origen a las ideas de Sócrates y a las preguntas o problemas que plantean.

(d) Si se piensa en la actitud de Platón ante Sócrates, si se recuerda que sus distintos discípulos, como Antístenes, Fedón o incluso Aristipo, tenían ideas filosóficas muy diferentes, y se considera el hecho que estoicos tardíos, académicos escépticos y hasta los cínicos veían en Sócrates un filósofo modelo, está claro que su influencia no se debe sólo a sus ideas, a su método de argumentación, a su habilidad en materia de juegos verbales y ni siquiera al papel que desempeñó en el nacimiento de la ética

como disciplina filosófica. La atracción que ha provocado y la influencia que ejerce se explican en gran parte porque se le considera alguien que consiguió adoptar, ante el mundo que le rodea, una actitud digna de un filósofo, en el sentido en que este término llegó a entenderse.

Hay por lo tanto buenas razones para atribuir a Sócrates un papel crucial en la historia de la filosofía y parece claro que ese estatus no sólo se debe a que desde principios del siglo XIX se vuelve a exaltar la grandeza de Platón sin dejar de rendir justicia a que recibió la enseñanza de Sócrates y que éste influyó entonces en él. Sócrates es una figura eminente, aparte de la influencia que ejerció en Platón. Pero también hay que aceptar que los antiguos no estaban tan dispuestos a reconocer tal importancia a Sócrates, sobre todo cuando tenían alguna noción de la historia de la filosofía. Es notable que Aristóteles, que sin embargo se refiere muchas veces al Sócrates histórico, sólo le conceda, al parecer, un papel asaz modesto. Desde el punto de vista de Aristóteles, Sócrates era en primer lugar el maestro de Platón y, en este sentido, de influjo no por entero benéfico, porque preparó el camino del postulado platónico de las Formas al afirmar que existía alguna cosa como el bien o lo justo. Según Aristóteles, en fin, Sócrates intentó limitar la indagación filosófica a la ética y de este modo exageró el papel del conocimiento en la conducta. Asimismo, a los platónicos de la Antigüedad tardía costó bastante definir positivamente la importancia y el papel de

estos dos ejemplos: ambas campañas acabaron en un estrepitoso fracaso.

212. *Gorgias* 482c 4-484b 1. Para lo esencial de la postura de Calicles, ver Kerferd (1981), págs. 117-120.

213. Ver Dodds (1959), pág. 266.

214. Ver Irwin (1979), pág. 178.

215. *Gorgias* 492b.

216. *Gorgias* 491e 8.

217. *Gorgias* 492c 5-6.

218. *Gorgias* 491e 8-492a 3.

219. *Gorgias* 491e 7.

220. *Gorgias* 492e 8-b 1.

221. *Gorgias* 492c 7.

222. Sobre los orígenes de la idea de ley natural en la poesía y el pensamiento presocrático, ver Ehrenberg (1923). Finnis (1980) ofrece una versión contemporánea del enfoque de la ley natural.

223. *Pace* Kerferd (1981), pág. 118. Pienso que es imposible dilucidar si Calicles está o no defendiendo "la falacia naturalista", esto es, si Platón quiere que entendamos la posición de Calicles como un paso falaz desde lo que es a lo que debería ser, desde los hechos a los valores. El texto sugiere que la regla general de la justicia natural de algún modo se basa en una inducción a partir de lo que de hecho sucede entre los animales y entre los hombres.

224. A menudo se ha destacado la impresionante similitud entre las palabras del discurso de Calicles sobre la justicia natural y una declaración de los portavoces de Atenas en el diálogo de Melos (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 5. 105. 2.). Los atenienses sostienen que los melios, más débiles, deben rendirse porque los dioses y los hombres, llevados por una necesidad natural (*hupò físeos anaghaías*, "por una naturaleza necesaria"), siempre gobiernan a los que son más débiles que ellos. Los atenienses añadieron que éste es un *nómos* que no han promulgado ellos sino que vale para siempre. Sin embargo, hay que reparar en una importante

algo malo para mí. Los bienes condicionales en la perspectiva de Sócrates dependen de modo radical de los incondicionales.

199. *Gorgias* 473a 7 y 474c 5-6.

200. *Gorgias* 474c 7-8.

201. *Gorgias* 474c 9-d 2.

202. Ver Liddell y Scott (1953), *s.v. kalós*, Santas (1982), pág. 236, y Kahn (1983), pág. 94.

203. *Gorgias* 475a 4-5. Nótese la sutil transición de "útil" a "beneficioso" y a "bueno" en los intercambios previos.

204. Para este problema ver Vlastos (1967), *passim*.

205. Kahn (1983), págs. 92-94.

206. *Gorgias* 474a 5-6. Sobre este tema ver Mackenzie (1981).

207. Ver *Gorgias* 474a 5-6: "Pues yo [Sócrates] sé presentar un solo testigo [en apoyo] de lo que digo: el hombre con el que estoy discutiendo".

CAPITULO V

208. Ver Heinimann (1945) y Guthrie (1971a), cap. IV, págs. 55-134.

209. Ver los comentarios de Aristóteles en *Refutaciones Sofísticas* 173a 7-18, especialmente las líneas 14-16, sobre la superioridad de lo natural sobre la costumbre, que sostiene Calicles. "Para ellos [Calicles y los antiguos sofistas], lo verdadero es lo que está en conformidad con la naturaleza, mientras que la opinión de la mayoría es lo que se ajusta a la convención".

210. Como sugiere Heinimann (1945), págs. 123-124, el cambio del singular al plural en la palabra *nómos* refleja un cambio conceptual desde el derecho consuetudinario a la legislación positiva. Ver Dodds (1959), pág. 266.

211. La invasión de Grecia por los persas comandados por el rey Jerjes es el tema de los Libros VII-IX de Herodoto, y la campaña de Darío en Escitia ocupa su Libro IV, 1-144. Reparemos en la ironía que supone que Calicles cite justamente

Sócrates en vista de la importancia que le acordaba Platón. Ellos se consideraban los guardianes de una tradición que esencialmente representaban Platón y Pitágoras, sobre todo en lo que concierne a su búsqueda de los primeros principios de la realidad y, en esta tradición, no es evidente que haya un lugar para Sócrates. Si concedemos fe al informe que acerca de Sócrates figura en las *Vidas* de Diógenes Laercio (II, 18), situado discretamente entre Arquelao y Jenofonte, no comprenderíamos por qué habría que reconocer en él una de las inflexiones decisivas del pensamiento griego.

Pero de ello se trata, precisamente: Sócrates constituye una inflexión decisiva y, como paradigma de filósofo, ha ejercido, también, una influencia duradera. En ciertos sentidos, es un santo del cual no es posible escribir la vida. Para hacerlo, habría que ser uno mismo un santo, y únicamente santos podrían ver lo que hubo de santo en esta vida; pero tales santos, justamente, no necesitan en modo alguno ese tipo de relato. Sin embargo, nos es posible escribir acerca de las ideas de Sócrates y estudiarlas. Y el libro de Alfonso Gómez-Lobo, si de él se hace buen uso, es decir si se lo utiliza como una guía acerca de los pensamientos que conviene tener y el modo correcto de tenerlos, me parece la mejor de las introducciones al pensamiento de Sócrates.

MICHAEL FREDE
Oxford, febrero de 1996

La ética de Sócrates

185. *Eutidemo* 281b 4-8.
186. *Eutidemo* 281c 6-7.
187. Ver *Menón* 88b 3-5: "Tomemos el caso de la valentía, si la valentía no es una forma de inteligencia (*frónesis*) sino de temeridad. Cuando un hombre es temerario sin poseer conocimiento (*noûs*), ¿no resulta dañado? Pero si posee conocimiento, ¿no se beneficia? *Menón* 87e 5-89 a 7 constituye un paralelo cercano al pasaje que estamos revisando.
188. *Eutidemo* 281d 3-4.
189. *Eutidemo* 281d 2- e 1.
190. Parménides, uno de los filósofos más influyentes antes de Sócrates, sostiene que existe solo una entidad, el Ente o Lo que es (*tò eón*), que "permanece idéntico... a sí mismo" (*tautòn kath' heautó*) (B8. 29), es decir, completamente solo. En *Menón* 88c 6, un pasaje muy ligado a nuestra sección del *Eutidemo*, la frase adverbial *autà...kath' hautá* aparece en una referencia a las cosas que en el alma en sí mismas no son beneficiosas ni perjudiciales.
191. *Gorgias* 468a 1-3.
192. Vlastos (1984), pág. 201 presenta una reconstrucción ligeramente diferente.
193. *Critón* 47d 7-e 5.
194. *Apol.* 30b 2-4.
195. Burnet (1924), *ad loc.*, pág. 124, mostró que el orden de las palabras es engañoso y que el predicado es *agathà toîs anthrópois*, "bienes para los hombres". La traducción correcta aparece en Cornford (1932), pág. 36, y también ha sido recogida por Vlastos (1984), pág. 193.
196. *Gorgias* 469b 8 (T41).
197. *Gorgias* 470e 7-11 (T42).
198. Podría objetarse que el uso moralmente correcto es una condición necesaria pero no suficiente para que algo como la riqueza sea un bien, porque más allá de cierto punto uno podría no hallar un uso para más riqueza. Pero, en tanto es lícito para mí poseerla o utilizarla, la riqueza no puede ser

voluntad con el bien real o el bien aparente. No hay ninguna mención explícita de Sócrates en este contexto, pero las alternativas aristotélicas no difieren mucho del pasaje que analizamos arriba.

168. Trasímaco defiende esta posibilidad tan poco realista en el Libro I de la *República*. Ver *Rep.* 340d-341a.

169. *Gorgias* 468e 6-9.

170. *Gorgias* 468e 10-469c 2.

171. *Gorgias* 470e 8-11.

172. *Menón* 77b-78b. Como (P16) aparece en esta fase del orden cronológico de los diálogos y después reaparece en *Rep.* 505d-e, es posible conjeturar que representa una formulación más refinada por parte de Platón de un principio que se precisa para justificar el intelectualismo socrático.

173. *Gorgias* 460b 6-8.

174. Ver McTighe (1984).

175. Ver *Gorgias* 509e 5-7.

176. Debo a Vlastos (1984) el haber advertido este problema.

177. Como Sócrates está enumerando aquí los bienes generalmente aceptados como tales, y no su propia lista de bienes, me inclino a tomar *sofia* en su sentido ordinario de "especialización en un oficio" o, más en general, "sagacidad", un talento que es útil en cualquier ámbito. Ver Aristóteles, *Etica Nicomaquea* 6. 7. 1141a 9-14.

178. *Gorgias* 467e 4-5.

179. *Eutidemo* 279a 4-c 2. Es útil comparar este pasaje con las enumeraciones aristotélicas de los bienes en *Retórica* 1. 5. 1360 b 18-30 y 1. 6. 1362b 10-28.

180. Ver *Laques* 195a, *Cármides* 165c y *Menón* 89a 3-4.

181. Ver Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, Libro VI, cap. 5.

182. *Eutidemo* 281d 8 y 279c 2-280a 7.

183. *Eutidemo* 280b 5-6 (*eudaimonein... kai eû prättein*).

184. *Eutidemo* 280d 6.

Introducción

En la primavera del año 399 a. C., cuando el estado ateniense se disponía a ejecutarlo, Sócrates tuvo la oportunidad de escapar y así librarse de beber la cicuta. El filósofo se negó a huir.

Su decisión puede juzgarse de distintas maneras. Para algunos, no haber aprovechado la oportunidad que se le ofrecía fue simplemente una insensatez, en especial si recordamos que él mismo había sostenido que su condena a muerte era injusta.

Otra alternativa es interpretar la decisión de Sócrates como un intento de cumplir con su deber moral, aun a costa de un gran sacrificio personal, lo que implicaba no violar la ley ateniense. En verdad mucha gente, tanto en la Atenas del siglo V como en nuestros días, estaría de acuerdo en que una persona que sigue los dictados de la moralidad a menudo deberá realizar actos que van en contra de sus intereses personales. La integridad moral parece estar en conflicto con la búsqueda del bien personal y, en ultimo término, con la búsqueda de la felicidad propia.

Al parecer, Sócrates rechazaba de plano la idea de que exista tal conflicto. Por eso fue una figura tan

singular para sus contemporáneos y resulta tan fascinante para nosotros.

¿Cómo veía Sócrates las conexiones entre el interés personal y la moralidad? Al explorar sus opiniones, este libro revela los fundamentos de una concepción de la ética admirablemente coherente, una concepción que –como veremos– se resiste a su clasificación en las categorías que actualmente se suelen establecer de las teorías éticas, esto es, teoría del mandato divino, deontológica, teleológica y consecuencialista. Partiendo de los fundamentos de su ética, seremos capaces de entender la negativa de Sócrates a huir de su calabozo y de la muerte como un acto que fue *a la vez* moralmente justo y lo mejor para él.

Como este estudio se centra en un aspecto muy preciso, me he concentrado en un número limitado de fuentes, aquellas que prometían revelar algo específico sobre los principios socráticos. He dejado fuera material intrínsecamente muy valioso pero que no se refiere directamente a las cuestiones fundamentales, a los cimientos. Entiendo que tenemos poco que aprender en este sentido de Aristófanes y Jenofonte.[1] Mis fuentes principales son tres escritos tempranos de Platón: la *Apología*, el *Critón* y el *Gorgias*,[2] algunos pasajes de otros diálogos y algunas referencias a Sócrates en Aristóteles.[3]

Más allá de los supuestos que acabo de mencionar (que son principalmente de orden histórico), también parto de algunos supuestos filosóficos relativos a la ética y la racionalidad, que explican el modo como las cuestiones clave de la ética socrática se exponen en este libro.

temática y, por último aunque no menos importante, la atribución a Sócrates de un extenso discurso, son sintomáticos de la distancia que poco a poco va estableciendo Platón entre su persona y el Sócrates histórico.

158. *Gorgias* 466a-b.

159. En varias ciudades griegas de Sicilia, la tiranía fue el régimen político predominante desde principios del siglo V. A menudo se sostiene que era la única solución para preservar a los griegos sicilianos de la permanente amenaza de una invasión cartaginense. Ver Bury-Meiggs (1975), págs. 186-193 y 385-413.

160. Ver *Gorgias* 448c, 462b 3-c 1, y Aristóteles, *Met.* 1. 1. 981 a 4 (probablemente se refiere al *Gorgias*).

161. *Gorgias* 466b 6-7.

162. Ciertos representantes de Atenas lo afirman en Tucídides 5. 95. 1.

163. *Gorgias* 466b 11-c 2. Ver 466c 9-d 3. La expresión griega con que concluye (T39) es una frase impersonal por lo común utilizada para registrar las decisiones de un órgano público. Muchas inscripciones atenienses comienzan con las palabras *édoxe têi boulêi kai tôi démoi*, "el Consejo y el Pueblo han resuelto". Así, esta cláusula de (T39) puede traducirse como "quienquiera que ellos decidan". Pero el contexto sugiere que Sócrates toma la expresión como una forma elíptica de "lo que a ellos parece lo mejor" (ver 466e 1). Con este complemento, el significado del verbo da un giro desde un énfasis en la decisión a un énfasis en la opinión o creencia. Puesto que las creencias pueden ser verdaderas o falsas –no así las decisiones–, entendemos por qué el argumento requiere de una traducción del griego que mencione algún verbo como "parecer", "creer", "pensar".

164. *Gorgias* 466e 1-2 y 467b 2.

165. *Gorgias* 467c 5-7.

166. *Gorgias* 467e 1-468a 3.

167. Para consultar una interpretación diferente, ver Irwin (1979), pág. 141. En el capítulo 4 del Libro III de la *Etica Nicomáquea*, Aristóteles discute las dificultades de enlazar la

mecanismo para evitar que Sócrates aparezca como responsable de opiniones que en realidad no sostuvo". En el capítulo V veremos más indicaciones de cómo Platón se distancia de su maestro.

150. *Gorgias* 456c-457c. En contraste con Protágoras de Abdera y otros sofistas, Gorgias no se promociona como un profesor de *areté*, esto es, de la cualidad que hará del estudiante un individuo excelente y que por lo tanto impedirá que éste haga mal uso de una habilidad neutra. Ver *Menón* 95c y Guthrie (1971a), pág. 271.

151. *Gorgias* 459c 8-e 9.

152. *Gorgias* 460a 3-4.

153. *Gorgias* 460a-c. Este argumento, que pasa de los oficios a la suficiencia del conocimiento para la excelencia moral, es una de las afirmaciones más desconcertantes del llamado intelectualismo socrático. A primera vista, el argumento parece falaz (es decir, parece que contiene premisas verdaderas y una conclusión falsa), porque pensamos que la virtud moral es análoga a los oficios en algunos aspectos pero no en todos. La principal falla de esta analogía radica, por supuesto, en que la práctica de la virtud parece requerir algo más que el mero conocimiento. Para ser un carpintero hay que saber lo que los carpinteros saben; para ser virtuoso hay que saber lo que es justo y además poseer la firme disposición de actuar en conformidad con ello. En general pensamos que las personas de hecho hacen cosas que saben que son malas y no hacen aquello que saben que es bueno o aun obligatorio. Pero el argumento de Sócrates parece suponer premisas complementarias que lo transforman en una inferencia válida. Ver págs. 144-146 e Irwin (1982), pág. 127.

154. *Gorgias* 461b-c.

155. En 462d es Sócrates quien dirige una vez más la conversación: sugiere a Polos lo que éste debe preguntar.

156. *Gorgias* 465a. Este pasaje es confuso a causa de una corrupción en el texto griego. En esto sigo a Dodds (1959), págs. 229-230.

157. Ver Dodds (1959), pág. 226. El interés por clasificaciones abstractas y completas, la prominencia de la proporción ma-

La ética se ocupa de la acción humana. En el estudio filosófico actual de la acción se suelen diferenciar dos enfoques que convergen en algunos puntos, pero que poseen distinto objetivo.

Por un lado está la *teoría de la acción*, disciplina que se propone como objetivo básico entender cómo funciona la acción humana. Existen áreas donde la teoría de la acción se superpone con la sicología empírica e incluso con la neurofisiología; pero, en la medida que analiza el lenguaje que utilizamos para expresar lo que hacemos, con el fin de clarificar el papel explicativo de las intenciones y las motivaciones, la teoría de la acción debe clasificarse como una rama de la filosofía.[4]

Por otro lado, tenemos la *ética*, que adopta un punto de vista muy diferente. Su fin no es *explicar* la acción sino *evaluarla*, ya sea para justificar o para condenar lo que hemos hecho o lo que tenemos la intención de hacer. Puesto que podemos actuar sin conocer la función explicativa de las intenciones o las motivaciones, pero no podemos actuar sin algún tipo de valoración de lo que hacemos, la ética tiende a coincidir con el tipo de razonamiento que utilizamos cuando intentamos decidir qué hacer.

La teoría de la acción es una forma de conocimiento teórico, mientras que la ética es un modo de conocimiento práctico, una forma de conocimiento que le imprime una dirección a nuestras acciones y a las de otros. En ambas hay consideraciones abstractas y referencias a casos concretos. Es importante, sin embargo, no confundir lo abstracto con lo teórico. Hay verdades prácticas altamente abstractas,

y también consideraciones teóricas de hechos concretos. El que nuestra perspectiva sea teórica o práctica en un momento dado, depende de si nuestro objetivo final es alcanzar la verdad pura y simple, o la verdad que puede guiar la acción. No hace falta decir que en la vida cotidiana nuestro razonamiento entrelaza consideraciones prácticas y teóricas sin ningún esfuerzo por clasificarlas.

A menudo los estudios del pensamiento socrático sitúan en un lugar destacado el problema del intelectualismo. "Intelectualismo socrático" es la etiqueta que se coloca a la tesis –defendida por Sócrates tanto en Platón como en Jenofonte– de que si una persona sabe que un acto es bueno para ella, lo llevará a cabo; si sabe que es malo, lo evitará.[5] Esto es lógicamente equivalente a negar la *akrasia*, la "incontinencia", es decir, hacer lo que uno sabe que es malo para uno o dejar de hacer aquello que uno sabe que es bueno para uno. Como en ciertas ocasiones efectivamente hacemos cosas que son malas para nosotros, la negación de la incontinencia sólo permite atribuir las opciones equivocadas a la ignorancia del agente. La persona que hace una elección equivocada lo hace porque *no sabe* que lo que hace es malo o que lo que deja de hacer es bueno. Desde este punto de vista, el error en la acción se reduce a un error intelectual.

De acuerdo con la distinción entre las disciplinas filosóficas que tratan la acción, el intelectualismo socrático no es una tesis ética sino más bien una tesis dentro de la teoría de la acción. Su objetivo es *explicar* el fenómeno de la irracionalidad en la acción.

CAPITULO IV

145. Ver *Gorgias* 481c 1-4. Santas (1982), págs. 218-303, ha analizado los argumentos del *Gorgias*. Mi interpretación le debe mucho a Kahn (1983).

146. *Gorgias* 447a-461b. Para información general sobre Gorgias, ver Guthrie (1971a). El texto griego de las obras de Gorgias que se han conservado se halla publicado en Diels-Kranz (1956).

147. *Gorgias* 461b-481b.

148. *Gorgias* 481b-527e. Los expertos han debatido si este personaje, extraordinario por su vigor y la osadía de sus convicciones morales, es (a) una invención de Platón, (b) un disfraz que oculta a alguna figura histórica bien conocida (como Critias o Alcibíades), o (c) un personaje histórico sobre el cual nada sabemos por otras fuentes a causa de alguna desventura (puede haber muerto demasiado joven para haber alcanzado renombre en Atenas). Ver Guthrie (1971a), pág. 102, n. 1. Como pertenece a un demo conocido (495d) y tiene un amante (481d) y amigos (487c) cuya existencia se ha confirmado desde un punto de vista histórico, me inclino a pensar que la tercera alternativa es la correcta. Ver también Irwin (1979), pág. 110, y Kerferd (1981), pág. 119. Además, en los diálogos platónicos no parece que haya personajes con nombre propio (en oposición a aquellos a los que se alude como "al invitado de Elea" o "el ateniense", por ejemplo) que no hayan existido realmente. La sacerdotisa Diótima, del remoto pueblo de Mantinea, que se menciona en el *Simposio*, parece la excepción, pero ella no habla *in propria persona*. Perfectamente pudo existir alguien con ese nombre. Lo que es muy improbable es que ella haya poseído una comprensión tan exacta de una teoría metafísica tan refinada y desarrollada unas cuatro o cinco décadas después de que supuestamente instruyera a Sócrates en materias amorosas.

149. *Gorgias* 523a-527e. Con toda seguridad, ésta es una novedad en el orden cronológico de los diálogos, y en el texto Sócrates presenta el mito como algo que ha oído de boca de un informante sin nombre (524a 8). Según Dodds (1959), pág. 373, "esto es, por lo menos en parte, un

129. La transición se efectúa en 50c-51c.

130. *Critón* 51c 6-52d 5.

131. *Critón* 51e 7.

132. *Critón* 54b 8-c 1.

133. *Critón* 51b 3-4; 51b 9-c 1 y 51e 4-52a 3.

134. La disyuntiva es exclusiva en un sentido atípico, porque la satisfacción conjunta de ambos términos es vacía. Si obedeces no hay necesidad de persuadir, y si persuades no habrá órdenes indeseadas que haya que obedecer.

135. *Critón* 51b 8-9. Se menciona asimismo la obediencia en la guerra y (vagamente) "en cualquier otro lugar".

136. *Critón* 51c 1.

137. Ver *Critón* 51b 5-6.

138. Para una interpretación distinta, ver Kraut (1984), págs. 54-90.

139. Ver *Apol.* 32c 3- d 7.

140. Ver Kraut (1984), págs. 13-17.

141. Ver *Apol.* 29b 6-7.

142. La detallada argumentación de Santas (1982), págs. 10-56, ha hecho que se rechace la supuesta falta de coherencia entre la *Apología* y el *Critón*.

143. *Critón* 48b 3-c 1.

144. Ver nota 14 cap. II *supra*. Cooper (1975), págs. 87-88, ha planteado algo similar para la ética aristotélica. Bajo la definición habitual de ética teleológica, la postura de Aristóteles tampoco es estrictamente teleológica, porque su concepto de felicidad incluye los bienes morales. Pero también incluye bienes no morales, como el ejercicio excelente de la razón teórica. En su ética, entonces, lo recto y lo bueno no coinciden del todo. Esto marca una importante diferencia entre las éticas de Sócrates y Aristóteles.

Explicar por qué ocurre el comportamiento aparentemente irracional es una empresa teórica. Sin embargo, determinar qué elecciones son en verdad irracionales es una tarea práctica, pues, por lo menos inicialmente y de forma intuitiva, censuramos las acciones irracionales y alabamos las racionales. Esta forma de clasificar las acciones implica que los adjetivos involucrados poseen fuerza valorativa.

¿Qué queremos decir con "irracional" y "racional"? Toda la tradición de la ética griega lleva implícita una concepción de racionalidad práctica que Aristóteles formuló quizá más claramente que ningún otro:

> Todo intelecto [razón, *nous*] elige lo que es mejor para sí mismo.[6]

Es decir, si un individuo elige lo que no es mejor para él, y *a fortiori* lo que ni siquiera es bueno para él, no está haciendo uso de su capacidad racional. Podemos entonces formular un principio general de racionalidad práctica:

> (P1) Una elección es racional si, y sólo si, elige lo que es mejor para el agente.

Esta formulación abarca tanto las elecciones entre varias opciones buenas como aquellas entre algo bueno y algo malo. En este último caso, la elección de lo mejor equivale a la elección de lo bueno.

De este principio se desprende que las creencias del agente no cuentan a la hora de determinar si alguien ha actuado racionalmente o no. Si esas creencias eran falsas, hubo sólo aparente racionalidad. Lo

que importa es si lo que eligió era o no efectivamente bueno (o lo mejor) para él. Y esto último no es algo subjetivo. Por lo tanto, a la luz de (P1), la tarea fundamental de la ética consiste en identificar los bienes humanos y establecer comparaciones entre ellos. A menudo se alude a este objetivo de la razón práctica diciendo que los filósofos de la moral tratan de aclarar el contenido de lo que llaman, de un modo algo críptico, "el bien".

El estudio de la historia de la ética antigua muestra que hubo un sorprendente acuerdo en este punto. Todas los antiguos filósofos de la moral trataron de dilucidar qué era el bien. Lo hicieron en buena medida preguntándose: "¿Qué es la *eudaimonia* (felicidad, bienestar, prosperidad)?", es decir, ¿cuál es el mejor estado posible para el ser humano, el estado en que logra gozar de todos (o casi todos) los bienes? La respuesta correcta a esta pregunta debería proveer el criterio último para la elección racional. Volveremos a menudo a este tema.

Para alcanzar una comprensión adecuada de la ética griega, debemos observar otro supuesto, adoptado sin discusión por Aristóteles y sin duda por Platón y Sócrates:

> (P2) Para todo ser humano, es bueno ser un buen ser humano.

Un principio de esta naturaleza sustenta lógicamente una formulación superlativa:

> (P2a) Para todo ser humano, lo mejor es ser un excelente ser humano.

expresión temporal. La partícula *ára* en el texto original indica que se trata de una conclusión a partir de afirmaciones que aparecen antes en el texto, presumiblemente a partir de 48a 5. Así, aunque puede tomarse como un principio para la acción, no es verdaderamente un principio en un sentido incalificado, esto es, no es una proposición que no está inferida de algo.

118. *Critón* 49b 4-6 y *Apol.* 29b 6-7. La expresión modal "de cualquier forma" nuevamente puede entenderse aquí como equivalente al adverbio temporal "siempre".

119. *Critón* 49b 10 y ss.

120. *Critón* 49c 7-8. Ver Barker (1977), pág. 16.

121. *Critón* 49e 9-50a 3.

122. A causa del género del sustantivo latino *lex*, del que se deriva el castellano "ley", tendemos a imaginar la ley personificada en una mujer. No ocurre así en griego, en que *ho nómos* es masculino. Así, lo apropiado es visualizar a Critón y Sócrates rodeados por un grupo de hombres (quizás no muy diferente de los barbados ancianos de la sección norte del friso del Partenón). Ver Ashmole (1972), pág. 135, fig. 154, y Andronicos (1981), pág. 77, fig. 75. Recordemos que lo que aquí se personifica es, en rigor, "las leyes y lo común de la ciudad" (*tò koinòn tês póleos*). Esta expresión indica que no se trata de normas accesorias sino del verdadero núcleo del sistema jurídico ateniense.

123. *Critón* 50a 8-b 5.

124. *Critón* 50b 5-9. Sobre la función del orador que aquí se menciona, ver Burnet (1924), *ad loc.*

125. Woozley (1971) ha interpretado el argumento más o menos en esta línea. Barker (1977) lo ha cuestionado. Mi opinión le debe mucho a Barker.

126. Ver *Critón* 50b 4-5, en que el griego destaca estas dos ideas (*medèn isjúosin, ákuroi gígnontai*).

127. *Critón* 50b 5 (*diaftheíröntai*), 7-8 (*toútou toû nómou apollumé-nou*).

128. Ver *Critón* 50a 6-7.

102. Ver Guthrie (1971b), págs. 82-85, y Gundert (1954) *passim.*
103. *Apol.* 31c 7-d 5.
104. *Apol.* 40a 3-c 3. Burnet *ad loc* traduce las últimas palabras citadas (*ti agathòn práxein*) como, "*to fare well in some way*: "prosperar en algún sentido".
105. Ver *Apol.* 32a-b. (con notas *ad loc* de Burnet); Jenofonte, *Helénicas* 1.7. 4-35. Ver Wilamowitz-Moellendorff (1919), vol. 1, pág. 101.
106. *Apol.* 31d 6-32a 2.
107. Esta convicción se fortalecerá hacia el fin del proceso. Ver *Apol.* 41d 3 6: "Pero tengo claro que morir ahora y ser relevado de mis problemas es mejor para mí. Por eso la señal divina no se me opuso en ningún momento".
108. La señal divina se menciona asimismo en *Eutifrón* 3b 5-7, *Eutidemo* 272e 3-4; *Rep.* 6. 496c 3-4; *Fedro* 242b 8-9 y *Teeteto* 151a 4. Ver Brickhouse y Smith (1989), pág. 35, n. 126.
109. Jenofonte, *Apol.* 12.
110. *Mem.* 4. 8. 1. Ver 1. 1. 4. En el primero de estos pasajes Jenofonte responde al cargo de que la señal engañó a Sócrates porque, de hecho, fue condenado a muerte. Jenofonte argumenta que para Sócrates fue mejor morir, porque a través de la muerte pudo escapar de los dolores y la senilidad que sobrevienen en la vejez.
111. *Mem.* 1. 1. 9.
112. *Critón* 47a-c.
113. *Critón* 47c 9-10.
114. *Critón* 47e 7.
115. *Critón* 47c-48a.
116. *Critón* 48b 11-d 5. La expresión *hypologízesthai...pró* traducida como "no debemos tener más en cuenta *x* que *y*", puede ser parafraseada como "otorgar peso compensatorio a *x* cuando la alternativa es *y*". Ver Vlastos (1984), págs. 186-187. La misma expresión aparece dos veces en (T22).
117. *Critón* 49b 8. La expresión modal "de ninguna manera" (*oudamôs*) puede tomarse como equivalente a "nunca", una

Este principio, que sostiene que la condición más deseable para un ser humano es alcanzar la más alta calidad posible que un ser humano pueda alcanzar –es decir, que la felicidad y la excelencia coinciden–, presenta un buen número de dificultades. Algunos estudiosos modernos creen que es falso.[7] También parece ser implícitamente rechazado por cualquier filósofo antiguo que sostenga que el placer es el bien. Esta postura, conocida como hedonismo (de *hedone,* el término griego para "placer"), implica que el placer hace feliz a un individuo independientemente de si su permanente búsqueda y disfrute del placer puede hacer de él una persona peor, en algún sentido relevante de lo que significa "peor".

Existe, por supuesto, la opción de formular (P2) o su versión (P2a) como principios analíticos, de modo que el individuo dedicado todo el tiempo a la maximización de su placer sería por definición una persona excelente. Ello es dudoso, sin embargo, porque los griegos poseían un conjunto coherente de criterios compartidos que usaban para juzgar la excelencia humana y su opuesto. Llamaban a estos criterios *aretai*, un término tradicionalmente traducido al latín como *virtutes* y al castellano como "virtudes". Con frecuencia empleo una traducción alternativa, "excelencias", pues me parece que expresa mejor una conexión conceptual que sugiere el superlativo griego para "bien": quien posee las *aretai* es un *aristos aner*, un "hombre excelente".

La excelencia humana o, más en general, la bondad humana es lo que un individuo alcanza cuando actúa con valentía (*andreía*), con moderación o

templanza o discreción (*sofrosýne*), con justicia u honestidad (*dikaiosýne*), con piedad o respeto por los dioses (*tò eusebés, tò hósion*), con prudencia o sabiduría práctica (*sofía, frónesis*). Dentro de un consenso sobre el significado básico de estos términos, estos ideales de comportamiento público evolucionaron desde los tiempos de Homero hasta el siglo V a.C. y aún después.[8] Como dice Aristóteles, la búsqueda de definiciones para las virtudes fue una preocupación primordial de la actividad filosófica de Sócrates.

Puede suponerse que Sócrates estaba convencido de que la racionalidad práctica induce al individuo a buscar lo que es mejor para él; y puesto que lo mejor para él es ser un ser humano excelente –es decir, un ser humano digno de elogio por su valentía, moderación, sentido de justicia, piedad e inteligencia–,[9] hemos llegado por otro camino a la convicción inicial de que el estudio de la ética socrática debe intentar aclarar la noción de bien humano (o felicidad, es decir, el objetivo último de nuestro interés propio) y su relación con las excelencias morales y con la moralidad en general.

¿Entendía Sócrates que las excelencias conducían al bien en el sentido de que, si uno las practicaba, lo encaminarían a ese estado deseable llamado "felicidad"? ¿O las excelencias están ligadas a la felicidad de otro modo, quizás de un modo en que su sola práctica cuenta como felicidad? Si es así, ¿son las virtudes el único ingrediente del bien o sólo uno –el principal, quizás– entre una pluralidad de elementos?

De esta manera llegamos a las siguientes opciones:

definirlos de modo que un sistema sea estrictamente la negación del otro.

90. *Apol.* 30c 6-d 5.

91. No sólo los acusadores sufrirán daño, sino también todos los atenienses, pues serán privados del bien de tener a Sócrates aguijoneándolos para llevarlos hacia la virtud, que es, como vimos, su mejor interés. Ver *Apol.* 30e-31a.

CAPITULO III

92. Jenofonte, *Apol.* 23.

93. Ver Jenofonte, *Mem.* IV.8.2.

94. *Fedón* 58a 6-c 5. Puesto que un griego interpretará una coincidencia afortunada o *týje* como la voluntad de un dios, el uso de la forma verbal *týjosin* en el texto sugiere de forma velada que Apolo concedió a Sócrates un aplazamiento, primero dejando que la peregrinación comenzara antes del juicio y después impidiendo que el barco volviera pronto a Atenas.

95. *Critón* 45a-c.

96. Ver *Critón* 44b-46a.

97. *Critón* 46a 3-4.

98. Ver *Critón* 45e 2,6. *Anandría* es, literalmente, falta de hombría.

99. *Critón* 46b 3-c 6.

100. *Simposio* 220c 3-d 5. Ver también 174d-175c, donde Sócrates vive una experiencia casi extática similar cuando se encamina a la casa del poeta Agatón. Se dice allí que "él tenía este hábito particular" (*éthos gár ti toût' échei*, 175b 1-2). No olvidemos, en todo caso, que el Sócrates extático, el elocuente orador que relata grandiosos mitos y trasmite una interpretación sublimada de la ascensión erótica a las Formas, es el Sócrates de los diálogos del período medio, muy diferente del de los diálogos tempranos.

101. Ver Jenofonte, *Apol.* 4-5, 12-13; *Simposio* 8.5; *Mem.* 1.1.2-4; 4.8. 1 y 5. Para alusiones indirectas, ver también *Apol.* 8 y *Mem.* 4.3. 12.

págs. 20-43, en mi intento por identificar las ideas morales implícitas en la *Apología*.

77. Ver Santas (1982), pág. 32. Allen (1980), pág. 29, parece sostener que Sócrates no niega los cargos que se le imputan. Esta afirmación es insostenible a la luz de *Apol.* 24c-28a, una extensa porción del discurso donde rechaza tanto el cargo de corruptor de la juventud como de impiedad. Acaba con una declaración que resume lo que Sócrates ha realizado: "De hecho, atenienses, no creo que precise de una larga defensa para demostrar que no soy culpable de lo que me acusa Meleto: lo que he dicho es suficiente". Tampoco deberíamos perdernos la fuerza dramática de una de las últimas declaraciones antes del voto que podría haberlo liberado: "Y los honro [a los dioses], atenienses, como ninguno de mis acusadores".
78. *Apol.* 28b 3-9.
79. *Apol.* 28d 4-10. Sobre el uso de *aisjrón*, ver (T16) y sus comentarios.
80. *Apol.* 28d 10-29a 1.
81. *Apol.* 29b 9-c 1 y c5-d 5.
82. *Eutifrón* 5e 5-6c 8. La fuente principal de información sobre las hazañas de Zeus y Cronos es Hesiodo, *Teogonía*, 453-465 y 176-182. Sobre el peplo de Atenea, ver *Rep.* 378b-c.
83. *Eutifrón* 7a-9e.
84. *Eutifrón* 10a 2-3.
85. *Eutifrón* 10d 4-5.
86. *Eutifrón* 10e 9-11a 4. Cohen (1971) ha analizado muy bien este convincente aunque algo retorcido argumento.
87. *Eutifrón* 11a 6-b 1.
88. Ver *Eutifrón* 6e 3-6.
89. Un sistema deontológico define lo moralmente lícito de modo independiente del bien no moral, mientras que un sistema teleológico define lo lícito por referencia a un bien no moral independientemente determinado. Estas definiciones las he adaptado de Frankena (1963), págs. 14-15; Rawls (1971), págs. 24 y 30; Cooper (1975), págs. 87-88. No he intentado

(1) La interpretación *instrumental* del papel de las excelencias morales, según la cual éstas sólo constituyen medios externos para alcanzar la felicidad.

(2) La interpretación *coincidente*, según la cual las excelencias son elementos constitutivos de la felicidad. De ésta hay dos versiones posibles:

> (2a) *Coincidencia total*, si las excelencias morales son el único elemento constitutivo de la felicidad, y
> (2b) *Coincidencia parcial*, si las excelencias morales no son el único elemento constitutivo de la felicidad.[10]

Antes de adentrarnos en los capítulos II-IV donde las interpretaciones de textos nos permitirán entender mejor las posturas correspondientes, y escoger entre ellas, debemos considerar la grave dificultad que deriva de la habitual confesión de ignorancia por parte de Sócrates. Si la tomamos literalmente, tendremos que admitir que éste no desarrolló ninguna filosofía moral. Este es el tema del capítulo I.

I

¿Existe la ética socrática?

Sócrates, tal como aparece en los diálogos platónicos, es una paradoja viviente. Se ha empobrecido, pero es amigo de ricos aristócratas como Critias y de los parientes de Platón. Critica de manera implícita la democracia ateniense y sin embargo cumple lealmente sus deberes cívicos y militares. Se opone a una medida ilegal bajo el régimen democrático; desobedece asimismo órdenes del gobierno de los Treinta Tiranos. Es feo de apariencia física, pero se le alaba por la belleza de su alma. No le interesa el poder político y sin embargo consigue atraer a algunos de los políticos más ambiciosos del momento, entre ellos, a Alcibíades. Ensalza sus inclinaciones homosexuales, pero se niega a tener relaciones sexuales con hombres.

Estas aparentes contradicciones se extienden a su filosofar. Sócrates parece sostener que el conocimiento de la virtud es condición necesaria y suficiente para un comportamiento virtuoso, pero al mismo tiempo niega que él posea ese conocimiento. Cuando busca la definición de una virtud, se apoya en ejemplos de esa virtud que, pareciera, sólo puede identificar alguien que ya conociera esa definición; Sócrates asegura que él no la conoce. Además, le atribuimos una

60. En *Gorgias* 492a-c, Calicles, un sólido oponente de Sócrates, se esfuerza por explicar por qué en la vida cotidiana "la mayoría" (*hoi polloi*, 492a 3), alaba la justicia. El hábito se debe a pura cobardía, dice. Pero la necesidad de una explicación confirma la opinión de que categorizar la justicia como una virtud era trivial para los griegos de los siglos IV y V.
61. *Eutifrón* 4a 11-12.
62. *Eutifrón* 4e 4-5a 2.
63. Ver Aristóteles, *Etica Nicomaquea* 1.2.1104a 1-2.
64. *Eutifrón* 5d 8-e 2.
65. *Eutifrón* 5d 1-5;6d 9- e 1.
66. *Eutifrón* 6e 3-6.
67. *Eutifrón* 5a 3- b 7; 5c 4-5; 15e 5-16a 4.
68. *Eutifrón* 11e 4-12e 8.
69. *Eutifrón* 12e 5-8; 13d 4.
70. *Apol.* 30a 5-7 (trad. Vlastos). Ver Vlastos (1991), pág. 175.
71. *Critón* 48b 3-10.
72. Ver *Critón* 46b 6-c 6.
73. Este silencio probablemente refleja una falta de interés en las cuestiones estrictamente epistemológicas por parte del Sócrates histórico. Los primeros intentos por enfrentar este problema se hallan en *Gorgias* 454c y siguientes, y en los diálogos de transición. Ver *Menón* 98a.
74. *Apol.* 20d 6- e 3.
75. *Apol.* 23a 5- b 4.

CAPITULO II

76. Ver Barker (1977), pág. 27: "Puede ser que una ley dada no posea contenido moral específico, pero el sistema legal en su conjunto, que constituye el marco de la *polis*, es un sistema moral, y las contravenciones son *ipso facto* contravenciones morales: son *ádika, anósia*". Debo mucho a Santas (1982),

49. Al final de la *Apología* (40c y siguientes), Sócrates conjetura que existe una esperanza (*elpís*) de que la muerte sea algo bueno, porque es como una noche sin sueño o, si las narraciones (religiosas) son verdaderas, como una migración a un lugar mejor. Expresar esa esperanza no equivale a admitir un conocimiento.

50. *Apol.* 24a 6-8.

51. *Apol.* 37d 6-7.

52. *Apol.* 21b 4-5.

53. *Apol.* 22b 9- d 1. Debo esta referencia y las cuatro precedentes a Lesher (1987), pág. 280.

54. *Apol.* 29b 6-9.

55. Cuando se repite en el *Critón* (49b 4) que cometer una injusticia es malo y vergonzoso, la clasificación "para el que la comete" se introduce inmediatamente antes del término "malo". Esto parece apoyar la interpretación que se defiende más arriba. Los predicados morales son verdaderos o falsos sin calificación. Los beneficios no morales habitualmente requieren de especificación: lo que es bueno para mí puede ser malo para ti (por ejemplo, si yo obtengo el puesto al que ambos postulamos). Sostener que cometer una injusticia es malo *para el que la comete* es, por supuesto, paradójico.

56. Doy por supuesto que en el griego común, *kalón* ("admirable", "noble", "bello) es el opuesto de *aisjrón* y puede utilizarse para comunicar reconocimiento moral.

57. *Rep.* I 354c 1-3. Algunos especialistas del siglo pasado se basaron en la evidencia estilística para sostener que el Libro I de la *República* era un diálogo independiente, escrito anteriormente por Platón, y que años después usó como introducción de un trabajo más vasto y maduro que incluye los Libros II a X. Kahn (1993) se ha opuesto totalmente a esta opinión. Vlastos aseguró que, independientemente de la verdad de esta tesis, el Sócrates del Libro I comparte muchos de los rasgos del Sócrates de los diálogos tempranos. Ver Vlastos (1991), cap. 2, *passim*, y págs. 248-251.

58. Ver *Eutidemo* 279a 1-3; 280b 5-6; *Simposio* 204e 1-7.

59. *Laques* 192c 5-7; *Cármides* 159c 1-2.

influencia decisiva –que quizás él estaría dispuesto a negar– en el desarrollo del pensamiento griego. De hecho, mucha gente que ha oído hablar de Sócrates no recuerda otra cosa que su célebre "sólo sé que nada sé".

Por lo tanto, la primera dificultad que debemos enfrentar es si tiene sentido atribuir un *corpus* de filosofía moral o ética a alguien que niega rotundamente toda pretensión de conocimiento. ¿Se trata sólo de otro aspecto de la paradoja socrática o es una interpretación completamente errónea?

La diferencia entre una contradicción y una paradoja, en el sentido en que uso aquí estos términos, es que la paradoja puede resolverse y la contradicción, no. Si hay alguna forma de mostrar que, en el fondo, no hay incoherencia entre el Sócrates constructor de una filosofía moral y el Sócrates ironista, la paradoja quedará explicada.

A continuación intentaré demostrar que la admisión de ignorancia de Sócrates no excluye la posibilidad de que él haya realizado una contribución sustancial en el campo de la ética.

Examinemos primero el concepto de ironía y las fuentes de la profesión de ignorancia por parte de Sócrates.

Tres interpretaciones de la confesión de ignorancia

En numerosos diálogos platónicos tempranos hay una búsqueda de la definición de una excelencia

moral. Sócrates interroga a un interlocutor, quien formula respuestas sucesivas que Sócrates rechaza de modo sistemático mediante un procedimiento llamado *élenjos*, refutación. Normalmente consiste en conseguir que el interlocutor acepte una o más proposiciones que lógicamente implican la negación de la definición que él ha formulado.[11] Como Sócrates aplica la misma estrategia destructiva ante cualquier nueva definición que se somete a su juicio, y como él no ofrece ninguna, la conversación finaliza sin que se haya aceptado una sola definición.

El método de Sócrates debió causar exasperación y resentimiento. En el Libro I de la *República*, Platón presenta a Trasímaco, uno de los más encarnizados antagonistas de Sócrates, que reacciona de la siguiente manera:

> (T1) Al oír esto, [Trasímaco] lanzó una gran carcajada, amarga y despectiva [*sardánion*, sardónica], y dijo: "¡Ah, por Hércules! He aquí esa acostumbrada ironía [*eironeía*] de Sócrates. Yo ya sabía, y he advertido a éstos, que tú no querrías contestar, que disimularías [*eironeúsoio*], y que harías cualquier cosa menos responder si alguien te pregunta".[12]

Trasímaco piensa que la habitual ironía socrática consiste en la conjunción de dos elementos: (a) Sócrates suele negarse a dar una respuesta y a expresar sus propias convicciones acerca de la pregunta que hace a los demás, pero (b) Sócrates efectivamente posee una respuesta y una opinión. Se lo percibe entonces como un simulador, como alguien que se oculta tras una falsa pretensión de ignorancia e

37. Para afirmaciones de conocimiento extrapolado de la inspiración poética, ver el *Ion* de Platón y Flashar (1958).
38. *Apol.* 22d 3- e 1.
39. En este aspecto estoy de acuerdo con Burnet (1924), pág. 96, en contra de Brickhouse y Smith (1989), pág. 97, y Reeve (1989), pág. 40. Me parece difícil creer que aquí Sócrates quiere decir que, por ejemplo, los buenos carpinteros caminaran por el Agora clamando conocer la definición de un puñado de virtudes morales. La expresión "las grandes cosas" debe entenderse aquí desde la perspectiva de aquellos que la emplean. El ateniense promedio seguramente sentía que los asuntos políticos eran lo más importante y que él era capaz de manejarlos.
40. Para la estrecha ligazón de los dos tipos de conocimiento, ver *Apol.* 23d 5-24a 1.
41. Ver *Fedón* 96a-102a. La correcta interpretación histórica de esta "autobiografía" continúa siendo uno de los problemas más debatidos por los especialistas que estudian la cuestión socrática.
42. *Apol.* 26d 6- e 1. Sócrates parece conocer bien algunas doctrinas de Anaxágoras, filósofo de Asia Menor amigo de Pericles, pero en el mismo pasaje hace saber que esa información podía conocerla cualquiera, pues el libro de Anaxágoras se vendía a bajo precio en el Agora.
43. Burnet (1924), págs. 50-51, arguye en contra de usar el *Eutifrón* 11b como prueba de que Sócrates (y/o su padre) sabía trabajar la piedra. La referencia más temprana a Sócrates como un picapedrero se debe a Timón de Flio, un filósofo escéptico que vivió en el siglo III a.C.
44. Ver *Gorgias* 521d 6-8. Ver el comentario de Dodds: "Uno puede dudar, en todo caso, de que el Sócrates histórico haya formulado una afirmación de este tipo".
45. Ver *Rep.* 473 c-d; 484b.
46. "Política" debe entenderse en este sentido en *Gorgias* 473e 6, donde Sócrates *niega* ser un político. Esta afirmación y su opuesta, que aparece en 521d, no se contradicen.
47. Ver *Apol.* 20b 4-5. Ver *Protágoras* 318e 5-319a 5; *Menón* 73c 6-9.
48. *Apol.* 29a 6- b 6.

21. Tucídides 8.65.2. Ver *Menón* 89e-95a. Para un vivo recuento histórico general (y de Alcibíades en particular), ver Burn (1966), págs. 193-304.
22. Para la supuesta influencia de Gorgias el Leontino en Alcibíades, ver Guthrie (1971b), pág. 274.
23. La acusación "corruptor de la juventud" posee connotaciones morales en griego y en castellano. Señala a la persona que conduce a los jóvenes desde la virtud moral al vicio. Jenofonte destaca este aspecto de las acusaciones: Jen. *Apol.* 19, y *Mem.* 1.2.1-5. Ver *Memorabilia* 1.5.1-6.
24. *Apol.* 19d.
25. *Apol.* 19c 4-8.
26. *Apol.* 19d 8-20c 3.
27. *Apol.* 20c 4-d 4.
28. *Apol.* 21a 4-7.
29. *Apol.* 21b 4-5.
30. *Apol.* 21b 6-7. Es muy poderosa la afirmación de que el dios se halla sujeto a un orden moral superior, representado por *thémis*, el orden divino del universo. Ver Hirzel (1907) y Ehrenberg (1921).
31. Ver Heráclito Frag. B93 (Diels-Kranz): "El Señor a quien pertenece el oráculo de Delfos no habla abiertamente ni encubre, sino que da pistas". Para algunas de las respuestas ambiguas más famosas del oráculo, ver Fontenrose (1978).
32. *Apol.* 21b 3-4: "¿Qué está diciendo el dios? ¿Cuál es su enigma?". Ver 21e 6.
33. *Apol.* 21c d.
34. *Pace* Lesher (1987), pág. 281. Ver 22d 2, donde se dice que los artesanos conocen muchas cosas bellas [*kalá*], sin que ello implique la posesión de un conocimiento moral, sino más bien el tipo de saber que se requiere para ejercer adecuadamente sus oficios.
35. *Apol.* 22a 8- c 3.
36. *Apol.* 22c 5-6.

induce a engaño. En este sentido, ironía es equivalente a hipocresía.

Pero el término "ironía" (como su equivalente griego *eironeía*) ha llegado a significar también algo bastante diferente.[13] Decimos que un enunciado es irónico si usamos las palabras para expresar lo contrario de lo que normalmente significan, pero sin intención de engañar. Sería irónico decir que hace buen tiempo cuando llueve a cántaros, o que Bach era un compositor sin imaginación mientras escuchamos las Variaciones Goldberg. Con la ayuda del contexto y quizás con un tono de voz apropiado, no deberíamos confundir a nadie, a no ser que existieran unas circunstancias especiales.

Alcibíades alude a esta forma de ironía en un pasaje del *Simposio* donde rememora su experiencia pasada con Sócrates:

> (T2) Después de escucharme, muy irónicamente [*eironikos*] y con su estilo tan típico y habitual, me dijo: "Amigo Alcibíades, me temo que en realidad no eres un hombre cualquiera si es verdad lo que dices acerca de mí: que tengo un poder [*dýnamis*] que podría hacer de ti un hombre mejor. Tú pareces haber visto dentro de mí una asombrosa belleza, muy diferente de tu belleza física. Si, habiéndola visto, pretendes hacer un buen negocio e intercambiar belleza por belleza, estás tratando de obtener más de mí de lo que deberías: pretendes adquirir belleza verdadera a cambio de la apariencia de belleza. Pretendes, en realidad, cambiar oro por bronce".[14]

La ironía que Alcibíades atribuye a Sócrates en este divertido pasaje aparece en diferentes niveles.

Hay una ironía burlona en el halago de Sócrates al joven ("no eres un hombre cualquiera", "no eres un estúpido", *ou faûlos*), porque está bastante claro que sería una ilusión pensar que él pudiera salirse con la suya con esta especie de intercambio que trata de hacer. Pero también hay ironía en la concesión de Sócrates, hecha en broma, de que hay una belleza asombrosa en su interior. Si el primer tipo de ironía puede engañar a alguien cegado por su propio engreimiento, el segundo claramente no, dado lo que al parecer Sócrates dijo inmediatamente después:

> (T2 cont.) Pero, dichoso Alcibíades, mírame bien por si no te has dado cuenta que nada soy.[15]

Se deduce que por supuesto Sócrates no tiene la menor intención de engañar a Alcibíades haciéndolo pensar que hablaba en serio cuando mencionó la belleza de su ser como superior a la hermosura física de Alcibíades. Precisamente le está previniendo para que *no* lo tome en serio.

A su vez esto genera un tercer nivel de ironía. Sócrates sugiere que alguien que mire dos veces en su alma nada encontrará allí, un comentario casi seguramente interpretado como irónico por Alcibíades, quien clama que ya ha visto "las estatuas en el interior" del alma de Sócrates, y que le parecieron "divinas y doradas, de lo más hermoso y admirable".[16] La belleza interior está ahí. Sócrates lo niega, pero su interlocutor no se engaña.

Así pues, este intercambio entre Alcibíades y Sócrates en el *Simposio* conduce a una segunda

Hubo un intercambio memorable entre estos dos expertos en 1978 en el *Times Literary Supplement* (24 de feb., 17 de mar., 21 de abril, 5 de mayo, 9 de jun., 16 de jun., 14 de jul., 4 de ago. y 3 de sept.). Ver también Irwin (1977), Vlastos (1984) y Zeyl (1982).

CAPITULO I

11. Sobre la estructura del *élenjos* socrático, ver Vlastos (1983a), con comentarios de Kraut (1983). Ver también Stemmer (1992), esp. págs. 96-127.
12. *República* I, 337a 3-7. En la *Apología* 23a 3-5, Sócrates admite que la gente lo percibe siempre como "sabio" en aquellas materias en qué le ven refutar a alguien. Burnet (1900-1907) es mi fuente principal para todas las citas de Platón. Las traducciones al castellano de los textos platónicos están basadas en una primera versión de la traductora, que fue minuciosamente revisada por el autor a la luz del original griego.
13. Vlastos (1991), págs. 21-30, conjetura que el sentido moderno del término "ironía", que en la teoría retórica occidental se remonta a Cicerón y Quintiliano, se debe en realidad a Sócrates. Antes de él, el significado de *eroneía* y sus derivados casi siempre implicaba una intención de engañar.
14. *Simposio* 218d 6-219a 1. Ver Vlastos (1991), pág. 36.
15. *Simposio* 219a 1-2.
16. *Simposio* 216e 6-217a 1.
17. *Apol.* 24b 8-c1. He añadido letras entre corchetes para hacer más fáciles las referencias. La evidencia de que éstos fueron exactamente los términos de la acusación se halla en Diógenes Laercio (2.40), quien asegura que Favorino, un retórico romano del siglo II d.C., informó que la acusación oficial todavía se guardaba en el santuario de la Madre de los Dioses, en Atenas. Para el significado de las acusaciones, ver Brickhouse y Smith (1989), págs. 30-37, y Reeve (1989), págs. 74-79.
18. *Apol.* 19b 4-c 1.
19. *Apol.* 18b 7. Ver Burnet (1924), *ad loc.*
20. Ver Cornford (1952), págs. 127-142.

y *Leyes*) y otra bastante acreditable de los diálogos que sitúa en el período medio (*República*, *Parménides*, *Teeteto* y *Fedro*); relativamente cercanos a los diálogos del período medio estarían *Fedón*, *Lisis*, *Simposio*, *Cratilo*, *Menéxeno*, *Eutidemo* e *Hipias mayor*. Este grupo incluye asimismo el *Gorgias* y el *Menón*, que es el último de los diálogos tempranos según casi todos los expertos. Fuera de esto, poco puede decirse desde la estilometría sobre la secuencia de los primeros diálogos. El grupo más temprano de Brandwood incluye (en orden alfabético): *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hipias Menor*, *Ion*, *Laques* y *Protágoras*. En este libro, el principal supuesto cronológico es que la *Apología* y el *Critón* son bastante tempranos y que el *Gorgias* fue escrito después del primer viaje de Platón a Italia y Sicilia [Ver Dodds (1959), págs. 25-27]. Esto permite pensar en un período de entre ocho y trece años, lo que aclararía el importante giro en la justificación de la ética socrática que se defiende en el capítulo V del presente libro.

3. Los pasajes aristotélicos acerca de Sócrates los ha compilado Deman (1942).
4. Para un panorama, ver White (1968).
5. En *Memorabilia* 3.9.4-5 (cf. 4.2.19-23) y *Gorgias* 460a y siguientes. Santas (1982), págs. 183-194, da una explicación convincente de esta doctrina paradójica.
6. *Etica Nicomaquea* 9.8. 1169a 17.
7. Por ejemplo Glassen (1957).
8. Adkins (1960) hace un recuento provocativo de este desarrollo. Ha sido criticado por Lloyd-Jones (1983) y Long (1970). Creed (1973) es un excelente estudio de los problemas básicos.
9. En Vlastos (1984), pág. 181, pág. 202 n. 3 y (1991), pág. 200, se arguye que Sócrates sostuvo este canon de cinco y solo cinco virtudes morales. Sócrates también aseguraba que, en rigor, estas cinco constituían una unidad. Para una formulación concisa y clara de la doctrina y sus posibles interpretaciones, ver Penner (1973). Ver también Woodruff (1976) y Ferejohn (1982).
10. El defensor más conocido de (1) es T. Irwin. G. Vlastos se ha opuesto a sus opiniones y se ha desplazado de (2a) a (2b).

interpretación de la ironía socrática. De acuerdo con la primera, (A) Sócrates posee conocimiento, lo niega, y por lo tanto engaña a la gente. Es la convicción de Trasímaco. En la segunda, (B) Sócrates posee conocimiento y lo niega, pero no con la intención de inducir al engaño. Es cierto que algunos de sus interlocutores pueden sentirse engañados, pero otros no se confundirán. Por otro lado, no está claro qué tipo de conocimiento atribuyen a Sócrates aquellos que no creen que esté simulando.

Puede considerarse una tercera interpretación. Si (A) implica falta de sinceridad y (B) implica una cierta forma de travesura y a menudo de burla, nada nos impide pensar que quizás Sócrates está siendo sincero. Esta tercera interpretación puede caracterizarse así: (C) Sócrates niega que posea conocimiento, y esto puede ser estrictamente cierto; sólo está siendo honesto.

Si creemos que estas tres posibles interpretaciones de la ironía socrática son mutuamente excluyentes, estamos cometiendo una extrema simplificación. Puede que la confesión de ignorancia de Sócrates tenga un sentido diferente para diversas formas de conocimiento o para el conocimiento de diversos temas. Por lo tanto, la respuesta correcta a la pregunta de si Sócrates es insincero, está jugando o es realmente sincero depende del tipo de conocimiento que Sócrates esté negando poseer en cada ocasión.

¿Qué formas de conocimiento niega Sócrates?

Confesión de ignorancia en la *Apología*

El intento de responder a esta importante cuestión debe comenzar con un cuidadoso examen de la *Apología*. Si este texto tiene la intención de ser una defensa mínimamente eficaz de la memoria de Sócrates, podemos esperar que hasta cierto punto refleje qué dijo Sócrates ante el tribunal. Si Platón hubiera compuesto un discurso radicalmente distinto del que en realidad pronunció Sócrates durante el proceso, habría debilitado severamente su causa, pues muchos atenienses que estuvieron presentes en el proceso estaban vivos y seguían activos en política cuando la *Apología* comenzó a circular.

Hay una segunda razón para comenzar por la *Apología*, si de verdad creemos que podemos confiar en que la recreación de Platón es fiel a los hechos del proceso. En esta obra Sócrates trata de justificar su vida entera. De este modo, su profesión de ignorancia se asienta en un contexto más amplio que en los diálogos del primer período de Platón. Trata de presentar su ignorancia por una parte como el centro de su misión filosófica en Atenas y por otra como una clara indicación de que las acusaciones levantadas en su contra son falsas.

Durante el juicio, Sócrates enfrentó cargos que se formularon oficialmente en estos términos:

> (T3) Sócrates comete un delito [*adikei*, "hace algo injusto, comete un crimen"] [a] porque corrompe a los jóvenes, [b] y no cree en los dioses de la ciudad, [c] sino en otras nuevas divinidades.[17]

NOTAS

INTRODUCCION

1. Guthrie (1971b) proporciona una descripción de las fuentes de nuestro conocimiento acerca de Sócrates. Como éstas se contradicen en diversos puntos, es habitual referirse al problema del Sócrates histórico como "la cuestión socrática". En el siglo XX ésta ha pasado por un período de profundo escepticismo, que se refleja en Dupréel (1922), Gigon (1947) y Chroust (1957). Por otra parte, Magalhaes-Vilhena (1952) y otros argumentaron en favor de Platón como fuente confiable. Para Gigon y Magalhaes-Vilhena, ver de Vogel (1951 y 1955). La cuestión socrática aparece sintetizada en el equilibrado artículo de A.R. Lacey (1971).

2. La mayoría de los expertos divide los diálogos platónicos en tres períodos (temprano, medio y tardío), y habitualmente se sostiene que los primeros contienen la recreación de Platón de la filosofía de Sócrates. Cf. Vlastos (1991), págs. 46-47, y Benson (1992), págs. 4-6. Kahn (1981) ha desafiado algunos de los supuestos cruciales de la opinión común, y hoy es un tema en disputa. La introducción de Lledó y otros (1981), págs. 45-55, contiene un recuento del progreso realizado en la ordenación cronológica de los diálogos, que comenzó en la segunda mitad del siglo XIX. Allí encontramos los resultados más o menos coincidentes de ocho especialistas (Wilamowitz, Cornford, Leisegang, Praechter, Shorey, Ritter, Taylor y Crombie). Los computadores han aportado renovados bríos a los estudios cronológicos basados en consideraciones estilométricas. Brandwood (1976, págs. xiii-xvii, y 1990, págs. 249-252) afirma haber establecido una clara secuencia para los diálogos tardíos (*Timeo, Critias, Sofista, Político, Filebo*

(P8) No debe hacerse nada que sea malo y vergonzoso.

(P9) Uno no debe cometer una injusticia como respuesta a otra injusticia sufrida.

(P10) Los acuerdos justos deben cumplirse.

(P11) Debe valorarse por encima de todas las cosas, no la vida, sino la vida buena.

(P12) La vida buena es la vida noble y justa.

(P13) Algo es bueno para el agente si, y sólo si, es moralmente justo.

(P14) El mayor bien, la felicidad, consiste en actuar de modo noble y bueno.

(P15) El mayor de los males es la acción injusta.

(P16) Todo agente quiere su verdadero bien.

(P17) Todo agente debe querer su verdadero bien.

(P18) Algo es bueno si y sólo si posee el orden que le es propio.

Según Sócrates, estos cargos reflejan "las primeras acusaciones", los cargos derivados de la falsa imagen de Sócrates que crearon los comediantes, sobre todo Aristófanes. Sócrates inventa para estos cargos una formulación oficial:

> (T4) Sócrates comete un delito [*adikei*] porque [d] se ocupa de investigar las cosas subterráneas y celestes, [e] hace del peor argumento el más poderoso, y [f] enseña a otros estas cosas.[18]

La implicación directa del cargo [d] –que representa el trasfondo de los cargos [b] y [c] de la acusación oficial– es que Sócrates es un "filósofo natural", esto es, que pertenece a ese grupo de filósofos que después Aristóteles llamaría "los físicos" (*fysikoi*).

La filosofía natural intenta explicar los hechos del mundo mediante el comportamiento inalterable e involuntario de los constituyentes últimos de todas las cosas. Es la naturaleza más íntima de las cosas, y no la intervención divina, lo que explica sus propiedades y ciertos acontecimientos.

Estudiar "las cosas subterráneas y celestes" (en un pasaje paralelo, las segundas son llamadas *ta meteora*, "cosas en el aire")[19] debe entenderse como el intento de construir explicaciones naturalistas de fenómenos geológicos, como terremotos y erupciones volcánicas, por un lado, y de fenómenos meteorológicos (concebidos muy ampliamente) como la lluvia, el trueno o los eclipses, por otro. Esta forma de especificar el ámbito de la filosofía natural es muy

significativa, porque abarca precisamente los fenómenos que la tradición suponía que revelaban la voluntad de los dioses. Adivinos y profetas, quienes debían interpretar tales sucesos de forma religiosa para los miembros de la comunidad, no miraban con buenos ojos la nueva física, que suponía una amenaza a su oficio y, si se adoptaba en gran escala, una amenaza a la religión del estado.[20] Desde esta perspectiva, Sócrates, como supuesto defensor de esta nueva aproximación a la naturaleza, sería culpable de ateísmo.

Asociar a Sócrates con el movimiento sofista –el cargo [e]– habría sido particularmente perjudicial para él, porque en la época existía un sentimiento contrario hacia los maestros de retórica. Los líderes de la restauración democrática de Atenas veían en los sofistas a los maestros de los jóvenes oligarcas que destruyeron la constitución democrática en el año 411 a.C. y que acabarían participando en la dictadura de los Treinta después de 404.[21]

Incluso alguien como el joven amigo de Sócrates, Alcibíades, un demócrata radical a menudo sospechoso de apuntar a la tiranía, probablemente era percibido como un producto de la educación impartida por los sofistas.[22] Tal absoluto desprecio por el orden constitucional era por supuesto una forma de corrupción, y cualquier sospechoso de haber dirigido a los jóvenes por ese rumbo podía ser etiquetado como corruptor de la juventud. Debemos suponer entonces una estrecha asociación entre el cargo [e] y los cargos [a] y [f].[23]

Es importante observar que Sócrates se declara inocente de esos cargos, y para ello apela al testimonio

Lista de principios

(P1) Una elección es racional si, y sólo si, elige lo que es mejor para el agente.

(P2) Para todo ser humano, es bueno ser un buen ser humano.

(P2a) Para todo ser humano, lo mejor es ser un excelente ser humano.

(P3) Todo agente antes de realizar una acción debe considerar *exclusivamente* si lo que hará es justo o injusto.

(P4) Todo agente que haya aceptado una posición en la creencia de que es para lo mejor debe permanecer en su puesto.

(P5) Todo agente a quien su superior le haya asignado una posición debe permanecer en su puesto.

(P6) Uno no debe de ninguna manera cometer una injusticia.

(P7) Cometer una injusticia es de cualquier forma malo y vergonzoso.

retrato de Sócrates: primero, del filósofo no hedonista de la *Apología* y el *Critón* al filósofo pro-hedonista del *Protágoras*, y de ahí al pensador antihedonista del *Gorgias*. Si el *Gorgias* antecede al *Protágoras* (como sostiene Kahn),[8] el retrato habría sido aún menos convincente, porque entonces la fase hedonista de Sócrates habría seguido a un período de rechazo bien argumentado del hedonismo.

Es cierto que los diálogos de juventud no apoyan ni rechazan de modo explícito el hedonismo,[9] pero (P3) ("Todo agente, antes de realizar una acción, debe considerar *únicamente* si lo que hará es justo o injusto"), el principio que Sócrates invoca tanto en la *Apología* como en el *Critón* para justificar sus decisiones más importantes, es del todo incompatible con una estrategia hedonista. Si Sócrates hubiera calculado cuál de las opciones que se le presentaron en la cárcel –huir o enfrentar la sentencia– le procuraría un mayor placer, tendríamos un filósofo moral radicalmente distinto del que hemos presentado en este libro.

de los presentes.[24] Al declararse inocente, niega de plano el conocimiento en dos áreas:

(1) las ciencias de la naturaleza,[25]

(2) el arte de la retórica y, en general, el campo de la educación.[26]

Puesto que muchos de los asistentes al proceso pueden testimoniar que nunca han escuchado a Sócrates hablar de filosofía natural, y que tampoco lo han visto enriquecerse como maestro de retórica, los acusadores no parecen haber hallado suficiente evidencia para mostrar al jurado que sí era un físico y un sofista. Pero sabemos que los acusadores eran hábiles políticos que no se habrían arriesgado a fracasar tan a la ligera. ¿En qué se apoyaban cuando presentaron la acusación legal con estos cargos específicos? ¿En qué pensaba Aristófanes muchos años antes cuando creyó que el público se reiría si en una de sus comedias hacía aparecer a Sócrates como representante de los nuevos intelectuales?

Debemos suponer, me parece, que había algo en la imagen pública de Sócrates que hacía posible tanto su caricatura en *Las Nubes* como la acusación que lo llevaría a la muerte.

Según Platón, Sócrates era consciente del problema y lo enfrentó cara a cara planteando una objeción imaginaria:

> (T5) Puede que alguno de ustedes replique: "Pero, Sócrates, ¿cuál es tu ocupación, de dónde han nacido esas calumnias? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubieran surgido todos estos rumores y tu renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos

de qué se trata para que estemos preparados cuando tengamos que hablar de ti". Pienso que el que hable así dice palabras justas, y voy a intentar explicar qué es realmente lo que ha generado esa reputación y esas calumnias.[27]

El verdadero objetivo de su réplica a esta pregunta hipotética es conectar su propia actividad con una fuente divina, en este caso Apolo, el dios de Delfos:

> (T6) Pues bien, una vez él [Querofonte, un amigo de Sócrates ya fallecido, que había luchado por la restauración de la democracia] fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo –como he dicho, señores, les ruego que permanezcan en silencio– ...preguntó si había alguien más sabio que yo. La pitonisa [la sacerdotisa a través de la que el dios hablaba y cuyas palabras eran después interpretadas por los sacerdotes del santuario] le respondió que nadie era más sabio que yo.[28]

La primera reacción de Sócrates ante este pronunciamiento fue de perplejidad, de confusión, una reacción natural por parte de alguien que es consciente de su propia ignorancia:

> (T7) Soy consciente de no ser sabio, ni en lo importante ni en lo insignificante.[29]

Cualquiera que estuviese convencido de esto naturalmente se inclinaría a pensar que el pronunciamiento de Apolo debía ser falso. Es razonable esperar que haya una persona más sabia que aquella que no lo es en absoluto. Pero, de acuerdo con Sócrates, esto es intolerable:

Apoya la primera opinión el hecho de que el texto no incluye palabras o fórmulas que sugieran claramente que "el supuesto se plantea para llevar adelante el argumento".[2] Hubo un momento en que Vlastos también pensaba que "es muy improbable que Sócrates haya ofrecido deliberadamente una proposición falsa como premisa para establecer su famosa proposición C ["el conocimiento es virtud"].[3] Más recientemente, T. Irwin ha intentado mostrar que "el hedonismo es vital para Sócrates [es decir, en el rechazo de la incontinencia]".[4]

Poco antes de su muerte, Gregory Vlastos llegó a una concepción de la ironía socrática que admite la posibilidad de que Sócrates haga una afirmación engañosa, dejando a su interlocutor la tarea de encontrar la verdad por sí mismo. Vlastos pudo entonces "disociar firmemente el Sócrates del *Protágoras* de la premisa hedonista".[5] En mi opinión, Zeyl ha desarrollado un convincente análisis de los pasajes y de los argumentos pertinentes en el *Protágoras*, para mostrar "la ventaja de argumentar desde el hedonismo y no desde las bien conocidas doctrinas socráticas ante un oponente hedonista. Y (...) solo contra ese oponente".[6] Si Zeyl tiene razón, Sócrates no necesita estar de acuerdo con la tesis hedonista. Ciertamente contaba con los recursos para rechazarla.[7]

De hecho, en ausencia de huellas de un Sócrates hedonista fuera del *Protágoras*, y en presencia de vigorosas argumentaciones antihedonistas en el *Gorgias*, y también en la *República* (VI. 505b-c) y el *Filebo* (13a-c, 20c-21d), debemos suponer no uno sino dos drásticos cambios de opinión de Platón en su

Apéndice

Sócrates y el hedonismo en el *Protágoras*

En el *Protágoras*, un diálogo del primer período que no considero directamente en este libro, Sócrates formula algunas afirmaciones que parecen relacionarlo con la postura hedonista ["Pues yo digo que las cosas son buenas si son placenteras y no median otras consecuencias; y en la medida en que son penosas son malas" (351c)]. Lo que resulta más impresionante es que el sofista rechaza en un principio la tesis hedonista y solo la acepta a regañadientes bajo la presión de Sócrates (353e). Este usa luego la tesis hedonista como premisa de donde derivar la negación socrática de la incontinencia o *akrasía*, esto es, la imposibilidad de que un agente persiga a sabiendas lo que es malo. El argumento generalmente aceptado en favor de la *akrasía* es que puede ocurrir que un agente sea seducido y abrumado por el placer y haga lo que sabe que es malo (353a), pero, si el placer es idéntico al bien, entonces se derivan resultados absurdos.[1]

Los especialistas no están de acuerdo sobre si esta afirmación hedonista de Sócrates expresa una creencia sincera o si la utiliza únicamente para conducir al absurdo a su interlocutor.

(T8) Pues es seguro que él [el dios] no miente; no le es lícito [*thémis*] hacerlo.[30]

Entonces, si el mismo Sócrates sabe que la afirmación

"Sócrates es sabio"

es falsa, pero el dios afirma algo que implica que es verdadera (y su verdad no puede dudarse), la única salida para Sócrates es suponer que el dios está hablando en enigmas, algo a lo que estaban acostumbrados quienes consultaban el oráculo.[31]

Así que Sócrates se propone indagar el *significado* del oráculo, no su *verdad*.[32] Y sin embargo, por lo menos formalmente, su búsqueda parece orientarse a refutar el oráculo demostrando que es falsa la afirmación de que nadie es más sabio que Sócrates. Su pesquisa se propone encontrar a alguien cuya sabiduría sea superior a la suya. Encontrar a esta persona proveería un ejemplo decisivo y contrario al pronunciamiento del oráculo.

Sócrates procede a interrogar a individuos clasificados como políticos, poetas y artesanos, es decir, individuos que se espera sean superiores a él en sus respectivos campos, y que por lo tanto serían más sabios.

Entre los representantes del primer grupo, Sócrates detecta una apariencia de sabiduría (sobre todo a ojos de ellos mismos), pero no un verdadero conocimiento. Sócrates infiere que él es más sabio, porque, aun cuando ni él ni ellos "saben nada noble y bueno" [*oudèn kalòn kagathón]*, él, por lo menos, si bien

no sabe, no piensa que sabe.[33] La expresión *oudèn kalòn kagathón*, que se usa aquí sin el artículo, no alude a "lo noble y lo bueno" en cuanto objeto primordial del conocimiento moral.[34] Sugiere más bien que lo que los políticos afirman poseer, y en realidad no poseen, es un tipo general de conocimiento valorativo que se necesita para manejar cotidianamente los asuntos de estado. Sócrates no está negando que posea conocimiento moral.

Los poetas, por su parte, dicen muchas cosas bellas "gracias a su naturaleza innata y a la inspiración", por lo que, en rigor, "no entienden nada de lo que dicen".[35] En sí mismo esto no tiene por qué ser un rasgo particularmente negativo de la poesía. A Sócrates le parece intolerable que:

> (T9) ... a causa de la poesía creían que eran los más sabios en otras materias, en las cuales no lo eran.[36]

Los poetas, entonces, parecen afirmar dos cosas: que saben cómo componer poesía (lo que en realidad no *saben*, porque los guía la fuerza irracional de la inspiración) y que saben de materias que trascienden el ámbito de la poesía (y otra vez resulta que son ignorantes).[37]

También en los artesanos Sócrates detecta una pretensión que trasciende los límites de sus campos de competencia. Los miembros de este grupo son llamados *jeirotéjnai*, artesanos manuales, es decir gente que trabaja con sus manos. Entre ellos se encuentran los carpinteros, los zapateros, los constructores, y también aquellos que nosotros

¿Debemos aceptar los principios socráticos, de los que se deriva una conclusión paradójica como ésta? Quizás el mejor homenaje a la ironía socrática sería tratar de mostrar que Sócrates estaba equivocado y que es posible derivar una contradición de sus principios. El mismo nos invita a hacerlo:

> (T56) Desplegaré pues el argumento [*lógos*] del modo que me parece [correcto]. Si a cualquiera de ustedes parece que concuerdo conmigo mismo en algo que no es verdad, deben interrumpirme y refutarme [*elénjein*], pues no sostengo lo que sostengo como alguien que ya sabe. Estoy buscando junto con ustedes, de modo que si la persona que formula una objeción parece decir algo [verdadero], seré el primero en reconocerlo.[269]

(P1) Una elección es racional si, y sólo si, elige lo que es mejor para el agente,

y

(P13) Algo es bueno para el agente si, y sólo si, es moralmente recto.

Por nuestra discusión del capítulo IV sabemos que (P13) no excluye los bienes no morales, pero que los subordina de modo radical a las virtudes morales. La adquisición, la posesión y el uso moralmente justo de un bien condicional no solo es una condición necesaria para que éste sea un bien; también constituye una condición suficiente. La riqueza en manos de una persona recta jamás podrá dañarla, como no podrá beneficiarla si carece de virtud. La contribución de los bienes no morales a la felicidad es de importancia secundaria.

Finalmente, debo destacar que los principios socráticos, si son verdaderos, poseen la ventaja de proveernos de algo en que los filósofos contemporáneos están profundamente interesados: razones para comportarse en forma moralmente correcta. Si el bien y lo justo coinciden, entonces siempre nos beneficia hacer lo justo. Sócrates mostró su compromiso sincero con esta conclusión cuando decidió permanecer en su celda y beber la cicuta. Poseía la razón más poderosa posible que un agente racional puede tener para enfrentar a la muerte en vez de desobedecer una sentencia judicial. Lo hizo por su propio bien y por el de sus conciudadanos.

llamaríamos escultores, pintores, arquitectos; incluso los médicos. La característica común a todos ellos es que generan un producto o trabajo (*érgon*). Este producto puede ser o no ser un objeto tangible. Un intérprete musical es también una suerte de artesano, como lo es un médico, aunque la salud, su objetivo, no sea un objeto en el sentido normal de la palabra. Sócrates admite que:

(T10)... ellos sabían cosas que yo no sabía y, en este sentido, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció que estos buenos artesanos incurrían en el mismo error que los poetas: por el hecho de que ejercitaban adecuadamente su arte, cada uno pretendía ser muy sabio también acerca de otras cosas de máxima importancia; y esta desmesura suya ensombrecía su sabiduría.[38]

Los artesanos, aunque conocedores (*epistámenoi*, poseedores de *epistéme* o "ciencia"), de su arte (*téjne*), también pretenden tener conocimiento de "las grandes cosas" [*tà mégista*], una expresión que los jurados sin duda entendieron que se refería a la política.[39] En el contexto de una ciudad-estado griega relativamente pequeña, las decisiones más relevantes eran, por supuesto, las políticas. Era habitual que no sólo el bienestar sino hasta la propia vida de los ciudadanos dependiera de la sabiduría de determinadas políticas o decretos. Pero el jurado perspicaz debió percibir también una velada crítica a la democracia, un sistema que permite que los artesanos participen en las reuniones de la Asamblea y decidan sobre materias que se hallan más allá de su competencia. Así pues, cuando Sócrates declara que él no

es "ni sabio en su sabiduría ni ignorante en su ignorancia (la de ellos)", está negando que él posea conocimiento artesanal o destreza política.[40] Pero no está negando que posea conocimiento moral.

Fijémonos en que Sócrates considera el conocimiento artesanal como una forma genuina de conocimiento, mientras que niega cualquier valor a esas supuestas formas de conocimiento que no pueden estructurarse como un arte o una habilidad especial; por ejemplo, la intuición del político o la inspiración del poeta. La confesión de ignorancia de Sócrates se ha extendido ahora a tres nuevas áreas:

(3) la política,
(4) la poesía y
(5) el saber artesanal.

Si hacemos una pausa para preguntar cómo debemos entender la admisión socrática de ignorancia en esas tres áreas, llegaremos a respuestas relativamente poco problemáticas en los casos de (1) la filosofía natural, (4) la poesía y (5) los oficios.

En el *Fedón* hay un conocido pasaje autobiográfico en que Sócrates describe su interés inicial y su posterior decepción por aquellas cuestiones de las que los filósofos anteriores a él se ocupaban.[41] De este modo se explica la referencia, en la *Apología*, a Anaxágoras y sus doctrinas,[42] pero está claro que Sócrates de ningún modo defiende éstas u otras explicaciones de los fenómenos naturales. Hace mucho que Sócrates ha suspendido esas indagaciones, como los presentes podían atestiguar. Además, estaba razonablemente claro que Sócrates no era un poeta ni un artesano.[43]

Si es posible hallar en el conjunto de creencias de alguien tan radical como Calicles una convicción que Sócrates juzga correcta, será más fácil para él descubrir opiniones aceptables en el caso de un carácter débil (como Polos) y aun más en el caso de una comunidad política. La vida en la *pólis* no es posible si todas las opiniones compartidas acerca de lo bueno y lo justo son erróneas. La proposición intermedia que admite Polos pertenece a este contexto. Una comunidad debe por fuerza sostener, al menos para su uso interno, que cometer una injusticia es más vergonzoso que sufrirla, una vez que advierte que la vida comunitaria es casi imposible si se tiene por verdadero el principio opuesto. Una comunidad que sostenga y alabe la agresión mutua entre sus miembros no puede sobrevivir.

¿Será posible estructurar un sistema ético opuesto al de Sócrates pero dotado de consistencia interna? La exploración de esta posibilidad abstracta parece ajena a su misión. El se siente llamado a confrontar los pensamientos reales de los individuos con que dialoga y puede debatir. Y Sócrates se las ingenia para mostrar que muchos de estos individuos efectivamente poseen creencias incoherentes.

En suma, la ética de Sócrates descansa en dos y solo dos fundamentos. No intenta justificarlos de modo deductivo, pero afirma que generan –cuando se ven complementados por las definiciones de las excelencias morales– un sistema completo y lógicamente consistente de filosofía moral. Estos principios, como ya sabemos, son:

pero consistentes? La respuesta más plausible que puedo proporcionar es que Sócrates demuestra una profunda confianza en el poder de la razón humana, que se manifiesta de modo principal en la percepción de la importancia del bien. Por eso los seres humanos persiguen lo que piensan que es bueno para sí mismos.[268] Es cierto que la razón humana no es infalible en el discernimiento de lo que es bueno. Aun así, su poder es tal que los errores no ocurren siempre y de modo inevitable. Incluso los seres humanos cuya racionalidad práctica está seriamente afectada o pervertida retienen algunos juicios de valor que son correctos. Así, por ejemplo, aunque Calicles sostiene que la templanza o castidad (*sofrosýne*) es mala para el hombre, espontáneamente admite que es mala la ausencia de *sofrosýne* que manifiesta la prostitución homosexual.

La razón de Calicles para creer que la práctica de la prostitución perjudica al agente –que puede acarrearle la exclusión de la Asamblea– es diferente de la razón que invocará Sócrates, pero la creencia en sí es consistente con la ética socrática. Por sí mismo esto no garantiza que sea verdadera. Y, además, el hecho de que esta creencia particular contradiga el rechazo general de Calicles de la *sofrosýne* demuestra que Calicles, puesto que rechaza una creencia socrática y acepta otra, posee creencias contradictorias. No puede estar "hablando bien". Su posición general es insostenible. Y Sócrates puede confiar desde el principio en que eso será así, porque está convencido de que hasta Calicles sostendrá por lo menos una creencia verdadera.

Si consideramos la afirmación de ignorancia en (3) materias políticas, la aseveración de Sócrates en el *Gorgias* de que él "es el único entre sus contemporáneos que se ocupa de la política"[44] parece provocar una contradicción. Esta sorprendente interpretación de su propia función, sin embargo, es parte de un diálogo posterior, que desarrolla la tesis de que el mejoramiento de los ciudadanos no es un deber peculiar del filósofo, que ejerce sus capacidades en privado, sino un deber primordial del estado. De ahí la calificación "el verdadero oficio de la política" en la formulación de esta supuesta afirmación socrática. Es fácil advertir, por supuesto, que nos encontramos a un paso de la tesis específicamente platónica de que los filósofos deben tomar las riendas del poder político, porque son los únicos que poseen un conocimiento adecuado de las Formas eternas e inmutables.[45]

Por contraste, la renuencia de Sócrates a participar en las deliberaciones de la Asamblea ateniense o del Consejo (aunque lo hará cuando se lo ordene la ley), –esto es, su rechazo a comprometerse en la gestión cotidiana del estado, o sea, en política–,[46] es coherente con su carencia de ideas precisas sobre la mejor forma de conducir los asuntos públicos. Por lo tanto, es posible suponer que Sócrates está siendo sincero cuando reconoce que es tan ignorante como los políticos atenienses.

Por último, su reconocimiento de ignorancia acerca de (2), la enseñanza de la retórica, lo lleva a negar que intentara educar a los jóvenes. Para ser capaz de educar en el sentido en que los sofistas de-

cían que educaban, se debía tener conocimiento acerca de la excelencia "política", es decir, de la excelencia que hacía que un político tuviera éxito.[47] Hay entonces una estrecha conexión entre admitir ignorancia en el ámbito (2), el área específica de actividad de los sofistas, y el (3), el área de competencia de los políticos atenienses. Destaquemos una vez más que cuando Sócrates niega que posea conocimiento en áreas donde los sofistas y los políticos aseguran ser expertos, el filósofo no está concediendo ignorancia moral.

Si estas reflexiones son correctas, la confesión de ignorancia por parte de Sócrates en los ámbitos (1) a (5) puede interpretarse como ejemplos de (C): simplemente está siendo honesto al admitir su incompetencia en campos en los que en realidad no posee ningún conocimiento.

Debemos examinar otro caso, bastante específico, del reconocimiento de ignorancia de Sócrates. Debido a la pena que sus acusadores consideran, Sócrates debe enfrentarse a la idea de la muerte. Replicando a una nueva objeción hipotética de que el miedo a la muerte debería avergonzarlo de su "ocupación", dice:

> (T11) ... temer a la muerte, atenienses, no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni si resulta ser el mayor de todos los bienes para el hombre, pero se la teme como si se supiera con certeza que es el mayor de los males. ¿Y cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, quizás también me diferencio en

> (T55) Sóc.: Estas conclusiones [que cometer una injusticia es peor y más vergonzoso para quien la comete que para quien la padece] ya han aparecido en el curso de discusiones [*lógoi*] previas siendo como yo sostengo que son. Las sostienen y ligan con firmeza –aunque parezca pretencioso decirlo– argumentos [*lógoi*] de hierro y diamante. Por lo menos así parece. Pero si tú o alguien más impetuoso que tú no los desata, nadie que diga algo diferente de lo que yo digo podrá estar hablando con razón [*kalôs légein*]. Porque yo siempre digo lo mismo: que no sé cómo son estas cosas, pero nunca me he encontrado –y tampoco en este caso– con alguien que sea capaz de sostener algo diferente sin que haga el ridículo.[267]

Estos pasajes, considerados en conjunto, sugieren lo siguiente: Sócrates otorga un gran valor a la consistencia lógica del conjunto de proposiciones morales que un individuo cree que son verdaderas. Poseer convicciones morales contradictorias no es deseable. Sócrates también sostiene que, aunque no posee ninguna garantía absoluta de la verdad de sus convicciones morales, la experiencia le ha demostrado que siempre es posible mostrar que quien niega alguna de esas convicciones se está contradiciendo y quedando en ridículo. Esto explica por qué, *antes de la refutación*, Sócrates puede decir a Polos que éste sostiene que es peor cometer una injusticia y a Calicles que es incoherente consigo mismo.

¿Por qué Sócrates espera desde un comienzo que el *élenjos* desvele un conjunto de creencias contradictorias en sus interlocutores? ¿Por qué no un conjunto, quizás un conjunto limitado, de creencias falsas

A menudo se ha destacado que, desde un punto de vista estrictamente lógico, no se ha probado que la proposición inicial sea falsa ni que la conclusión sea verdadera, solo que son inconsistentes o contradictorias. Polos o Calicles podían haber rechazado la proposición intermedia y reafirmado sus convicciones iniciales. De hecho, Calicles intenta hacerlo después del primer argumento antihedonista, invocando la necesidad de coherencia con su tesis original.[262] Pero Sócrates no tarda en destacar que eso implicaría falta de sinceridad; en lo íntimo de su alma, Calicles no cree que la vida de los *kínaidoi* sea buena.

Sócrates insiste en que Polos y Calicles serían unos hipócritas si abandonaran lo que yo llamo la "proposición intermedia". Cuatro secciones del texto lo sugieren poderosamente:[263]

> (T52) Sóc.: Porque creo que yo, tú [Polos] y los demás juzgamos que cometer una injusticia es peor que sufrirla, y que no ser castigado [es peor] que serlo.[264]
>
> (T53) Sóc.: Entonces, lo que he estado diciendo es verdadero: que ni yo ni tú [Polos] ni nadie habrá que prefiera cometer injusticia en vez de padecerla, porque sucede que es peor.[265]
>
> (T54) Sóc.: ... pero si dejas esto sin refutar [la tesis de que cometer una injusticia y esquivar el castigo es el peor mal], ¡por el perro, el dios de los egipcios! Calicles no estará de acuerdo contigo, Calicles, y durante toda tu vida estará en desacuerdo contigo. Pienso, mi excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada o que el coro que encabezo esté fuera de tono, o que la mayoría de los hombres esté en desacuerdo conmigo y me contradiga, que siendo un solo individuo haya dentro de mí una discordancia y una contradicción.[266]

> esto de la mayor parte de los hombres y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo sería en esto, en que, no sabiendo lo suficiente de las cosas de [la mansión] de Hades [el mundo subterráneo donde habitan los muertos], también reconozco que no las sé.[48]

Debemos añadir pues a nuestra lista de ámbitos de ignorancia socrática:

(6) la muerte.

Lo que Sócrates manifiesta no saber de la muerte no es tanto qué tipo de acontecimiento es, sino más bien cuál debe ser su valoración: si es lo mejor que puede suceder a una persona o lo peor. Al negar que posea esa capacidad valorativa, Sócrates no está siendo insincero ni irónico. Su confesión es nuevamente del tipo (C): niega saber algo que sólo podría saber alguien que hubiera experimentado el estado posterior a la muerte. Y, por supuesto, ni él ni nadie conoce ese estado.[49]

Si acudimos a los diálogos tempranos dedicados a la búsqueda de una definición de una excelencia moral, hallaremos algo más para agregar a la lista de cosas que Sócrates niega conocer:

(7) las excelencias o virtudes, la virtud en general y sus respectivas definiciones.

La inclusión de esta clase de objetos entre aquellos que Sócrates dice no conocer genera una dificultad que no se hallaba en los puntos precedentes.

Aquí nos enfrentamos a una negación específica de conocimiento moral.

Antes de enfrentar esta nueva dificultad, es importante destacar que existen numerosos pasajes en

los que Sócrates afirma que él sí *sabe* algo. La ironía socrática no equivale a una forma de escepticismo radical.

Afirmaciones socráticas de conocimiento

Algunas de las cosas que Sócrates dice saber se basan en la experiencia cotidiana y en una reflexión de sentido común sobre ella:

> (T12) Y sé [*oîda*] casi con certeza que estas palabras me hacen impopular, lo que también prueba que estoy diciendo la verdad.[50]
> (T13) Sé con certeza [*eû gàr oîda*] que dondequiera que vaya los jóvenes me escucharán como aquí lo hacen.[51]

Recordemos también los pasajes en que el objeto del conocimiento está inmediatamente accesible a la conciencia de Sócrates:

> (T14) = (T7) Soy consciente [*sýnoida emautô*] de no ser sabio, ni en lo grande ni en lo pequeño.[52]
> (T15) Era consciente de que yo[*emautô gàr synéde*], por así decirlo, no sabía nada.[53]

De mayor interés para nuestra indagación son las líneas que siguen a (T15), la expresión de incertidumbre acerca de la evaluación de la muerte:

> (T16) Que cometer injusticia o desobedecer al superior, sea dios u hombre, es malo [*kakón*] y vergonzoso

En el *Gorgias*, Sócrates refuta a Gorgias, Polos y Calicles mediante el *élenjos* antes de emprender una línea positiva –platónica– de argumentación.

La operación de refutar a sus interlocutores consiste en mostrarles que aquello que sostienen entraña una contradicción. Un examen más detenido de sus convicciones lleva a descubrir dos proposiciones que se relacionan una con la otra como p se relaciona con su negación, *no* p.

Dejemos de lado la refutación de Gorgias. En el caso de Polos tenemos la afirmación inicial de que es mejor cometer una injusticia que ser víctima de una, proposición que Sócrates contradice con la conclusión de que es mejor ser víctima de una injusticia que cometerla. En un primer momento, Calicles sostiene que todo placer es un bien, pero pronto se ve forzado a admitir que algunos placeres son bienes pero otros no; es decir, que no todos los placeres son bienes.

Para alcanzar su cometido, Sócrates solicita a cada uno de sus interlocutores que admitan una proposición intermedia que conduce a la contradicción de la proposición inicial. En la conversación con Polos, la proposición intermedia es que es más vergonzoso cometer una injusticia que padecerla. En el intercambio con Calicles, hay una proposición intermedia para cada uno de los tres argumentos. Me concentraré en el primero, donde la devastadora proposición intermedia no se formula de modo explícito. Según mi análisis, esa proposición debe ser que los placeres de la prostitución masculina o de la sumisión sexual indebida no son buenos.

obtiene un bien fundamental y no priva a los otros de su bien. Como hemos visto en el capítulo anterior, la *sofrosýne* trae consigo la justicia, el dar a cada uno lo que le corresponde. Si yo me apropio de un depósito que se me ha confiado y no lo devuelvo a su dueño, lo privo de su propiedad y por el mismo acto me privo a mí mismo de un bien; pero si lo devuelvo adquiero un bien (la justicia) y retorno un bien (el dinero). Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para el ejercicio de la piedad: dar a los dioses y los padres lo que es suyo no empeora mi condición. Tampoco la valentía (como la entiende Sócrates, no como la entiende Calicles) es una excelencia que me empuje a entrar en conflicto con los otros. Por el contrario, para proteger a la familia, a los amigos y a la ciudad hay que permanecer firme ante el peligro, no huir, aun con el riesgo de perder un importante bien no moral como la vida.

Vemos pues que la búsqueda de la felicidad, unida a la interpretación socrática de la felicidad, no implica egoísmo. La prosperidad de cada uno requiere de un respeto activo por la prosperidad de los demás.

¿Cómo esperaba Sócrates convencer a sus conciudadanos de que todo esto era verdadero? Los argumentos históricos presentados al final del capítulo anterior indican que con toda probabilidad él no invocó un argumento deductivo que partiera de una premisa metafísica y estuviera determinado por la noción de *kósmos* u orden interno de cada cosa. La clave debe buscarse en el tipo de actividad filosófica que Sócrates desarrolló en Atenas, aquella que hemos designado por su nombre griego, *élenjos*.

> [*aisjrón*], eso sí lo sé [*oîda*, en posición enfática]. En comparación con lo que sé que es malo [en este caso la injusticia y la desobediencia], jamás temeré ni evitaré lo que no sé si puede ser incluso bueno [en este caso, la muerte].[54]

En este pasaje, único en su género en los diálogos tempranos, Sócrates declara que posee conocimiento para valorar dos tipos de actos: actos injustos y actos de desobediencia. Dice saber (i) que cada uno de ellos es vergonzoso (*aisjrón*). El predicado griego deja claro que en este caso se trata de una valoración moral. Decir que lo que alguien ha hecho es *aisjrón* es etiquetarlo como feo y deshonroso, como reprobable desde el punto de vista moral. Pero Sócrates también afirma saber (ii) que cada uno de ellos es malo (*kakón*).

Puesto que *kakón* ("malo" en castellano) admite un sentido moral y uno no moral, no está claro cómo debemos entender esta segunda declaración de Sócrates. Una acción como mentir a un amigo puede decirse que es mala porque es censurable, pero algo también puede ser malo sin implicaciones morales, como estar equivocado. Si cometemos un error acerca de un asunto importante, estamos en peor condición de lo que estaríamos si lo captamos correctamente, pero equivocarnos no nos hace malvados.

Sin embargo, el contraste subsiguiente entre cosas que se sabe que son malas y la muerte, que puede resultar ser algo bueno, sugiere poderosamente que el empleo del término "malo" es aquí un ejemplo de su uso no moral. La bondad o maldad de la

muerte sólo pueden constituir la cualidad no moral de ese misterioso evento.[55] Volveremos enseguida a este asunto.

Dejando aparte la desobediencia como un caso particular de injusticia, podemos recapitular la afirmación de Sócrates en (T16) como sigue:

(a) Sé que la injusticia es algo vergonzoso y malo.

Esta afirmación implica otra, simétrica:

(b) Sé que la justicia es algo noble y bueno.[56]

Una declaración de ignorancia moral

El Libro I de la *República* finaliza con las siguientes palabras:

> (T17) ... puesto que no sé qué es lo justo [la justicia], difícilmente sabré si es o no una excelencia, y tampoco si el que la posee es feliz o infeliz.[57]

En este contexto, decir que una cosa designada con el adjetivo neutro o el sustantivo abstracto [lo justo, la justicia] es una excelencia (*areté*, virtud) implica que el predicado correspondiente puede utilizarse para alabar a alguien desde el punto de vista moral. Si la justicia es una virtud, entonces decir que alguien es justo es elogiarlo moralmente por ese noble atributo. Por otro lado, "ser feliz" es ante todo un atributo no moral, puesto que la felicidad (*eudaimonía*, prosperidad) se entiende como la posesión

Conclusión

Espero que estas páginas hayan sido capaces de persuadir al lector de unas cuantas cosas. Una de ellas es que la ética socrática no aboga ni por la renuncia a la felicidad personal ni por un altruismo sin matices. Por el contrario, una de sus características es su eudemonismo, esto es, la afirmación de que todos los individuos persiguen su felicidad y, además, que es bueno que lo hagan. Puesto que es racional buscar el propio bien, sería irracional renunciar a la felicidad. Pero esta tesis no convierte ese eudemonismo en una forma de egoísmo en el sentido habitual del término, es decir en el sentido que uno se sienta impulsado a buscar su propio bien aun en detrimento del bien de los demás.

¿Por qué el eudemonismo socrático no es estrictamente egoísta? Porque su segunda característica es su modo paradójico de determinar en qué consiste el bien de cada cual, su felicidad personal. El bien último para un individuo es el ejercicio de las excelencias morales. Pero este ejercicio nunca va en detrimento del bien de otras personas. Cuando alguien actúa con sensatez, con templanza, con esa actitud razonable que corresponde al ejercicio de la *sofrosýne*,

escuchamos que Platón inició una prolongada amistad con el pitagórico Arquitas de Tarento, un distinguido matemático y activo político de su ciudad.[259] Estos detalles biográficos sugieren, pienso, que el desarrollo de un pensamiento filosófico bajo influencia pitagórica debe atribuirse al Platón maduro y no a Sócrates.

Si esto es correcto –por la naturaleza de nuestras fuentes, no podemos estar absolutamente seguros, por supuesto–, entonces es razonable sostener que (P18), el nuevo principio primero que permite que la ética socrática repose en un cimiento metafísico, en realidad fue propuesto por Platón.[260] Por lo mismo, podemos afirmar que fue Platón el iniciador de la tradición de la ley natural en filosofía, por lo menos si pensamos que lo que la define es que basa las normas en la naturaleza.[261]

Como Sócrates no intentó dar ese paso fundacional, ¿cómo habría respondido a la objeción de que los principios de su filosofía moral no se sostenían sobre unos cimientos "naturales", es decir, no estaban justificados por principios objetivos que gobiernan la realidad como un todo?

Tal como las referencias pitagóricas en el *Gorgias* son prospectivas (anticipan y explican, entre otras cosas, el interés por el orden del alma y de la ciudad en la *República*), otros elementos del texto miran hacia atrás y nos permiten asir con firmeza los fundamentos específicamente socráticos del sistema ético que este libro ha tratado de descubrir en algunos de los diálogos tempranos. Examinaremos brevemente este aspecto del *Gorgias* a modo de conclusión.

abundante de aquellas cosas que mejoran nuestra condición, y habitualmente la gente considera que esas cosas son los bienes no morales.[58] Así pues, *mutatis mutandis*, puede decirse que (T17) implica que Sócrates afirma:

(c) No sé si la justicia es algo noble y bueno.

Es obvio que (b) y (c) son afirmaciones contradictorias.

Si aceptamos (c) como una creencia genuina de Sócrates y rechazamos (b), tendremos que admitir que no existe una ética socrática, pues es natural suponer que un sistema de filosofía moral contiene juicios de valor como el que expresa la oración subordinada de (c) ("la justicia es algo noble y bueno"). Sócrates, sin embargo, afirma que no sabe si ese juicio es verdadero o falso.

Con el fin de mostrar que la conjunción de (b) y (c) no constituye una contradicción sino más bien una paradoja, preguntémonos cómo hubiera reaccionado un ateniense ante alguien que dijera no saber si la justicia es o no una *areté*, una cualidad noble y encomiable.

Los primeros diálogos nos proporcionan una pista interesante. En dos ocasiones parecidas, Sócrates pregunta a un interlocutor si la valentía y la templanza, respectivamente, están entre las cosas (más, *párny*) bellas, (nobles, admirables). En ambas ocasiones, la persona no sólo responde con gran seguridad que sí, sino que además en un caso agrega un comentario enfático acerca de la convicción de Sócrates so-

bre estas cuestiones tan evidentes: "Tú bien sabes que es una de las más nobles".[59]

Puesto que, al igual que "valiente" y "moderado", el predicado equivalente a "justo" se usaba en griego común para el elogio moral,[60] difícilmente la audiencia habrá tomado en serio la declaración de Sócrates de no saber si la justicia es una excelencia, porque dudar de una verdad tan obvia habría sido insólito. Su verdad es evidente por el significado mismo de los términos "justicia" y "virtud". Lo más probable es que pensaran que él expresaba una ironía del tipo (B), es decir, que poseía el conocimiento que decía no poseer pero lo negaba como una broma.

La declaración de ignorancia de Sócrates sobre si la justicia produce o no la felicidad no es tan simple de interpretar. Como intentaré mostrar en el capítulo III, se trata de una cuestión moral de fondo, no de una verdad evidente en sí misma, fácilmente accesible para los miembros de la comunidad en virtud de la lengua que hablan.

Al final del Libro I de la *República*, las conexiones entre felicidad y justicia no se clarifican porque no se halla ninguna definición satisfactoria de justicia. Este fracaso se torna evidente en el curso de una conversación apasionada y en ocasiones tensa. Y, sin embargo, la discusión en sí era un intercambio de ideas libre y abierto, no existía urgencia por llegar a una decisión específica, práctica. Se somete a escrutinio una noción práctica, pero el escenario dramático deja en claro que la conexión con una opción real y con la acción es remota. Sócrates ha bajado a El Pireo para asistir a un festival religioso y

y el pensamiento del grupo de Pitágoras.[252] Especialistas de una generación anterior pensaron que la presencia en la ejecución de Sócrates de dos tebanos asociados al pitagórico Filolao, Cebes y Simias, era una clara señal de que había conexiones.[253] Pero hay buenas razones para sospechar que estos tebanos no pueden clasificarse realmente como pitagóricos.[254] Además en los diálogos platónicos del período medio y en el *Menón*, Sócrates despliega un impresionante conocimiento matemático, disciplina que se asociaba con toda razón con Pitágoras. Pero el Sócrates de los primeros diálogos no ofrece ninguna prueba de familiaridad o de interés por las ciencias matemáticas.[255] Aun el término *kósmos* se usa en el período temprano sin ninguna indicación del papel central que desempeñará más tarde en la formulación de una concepción del universo.[256]

Si exceptuamos sus deberes militares y un solo viaje al istmo de Corinto, Sócrates nunca abandonó Atenas.[257] Por otro lado, sabemos que Platón viajó tres veces a Sicilia (la primera, probablemente antes de escribir el *Gorgias* y el *Menón*), y que en esa época un viaje a Sicilia significaba pasar por el sur de Italia. Es significativo que se diga que la fuente de una concepción del alma como algo radicalmente opuesto al cuerpo –de hecho, como algo aprisionado en el cuerpo, una concepción bastante alejada de los primeros diálogos pero consistente con el pitagorismo– es "uno de los hombres sabios", quien también proporciona una interpretación alegórica de un mito relatado por un "hombre de ingenio" de Sicilia o Italia.[258] Sabemos que allí florecieron comunidades de pitagóricos, y

que no. Pienso más bien que Platón lo introduce para encarar la objeción de que la ética socrática tiene un fundamento puramente convencional.

Estas son, a grandes rasgos, las razones que puedo aducir en defensa de mi hipótesis. En primer lugar, es razonable sostener que (P18) es un principio metafísico en el sentido aristotélico del término. En efecto, se presenta como una afirmación universalmente verdadera para todo ente. Su alcance no se restringe a algún subconjunto de las cosas que existen; por lo tanto, es una afirmación sobre los entes en tanto son entes,[249] sobre todas las cosas que existen, sin que importe lo que sean. Pero proponer ideas de este tipo supone un profundo interés teórico por un ámbito mucho más vasto que el de la acción humana. Aristóteles, sin embargo, niega de modo explícito que Sócrates se interese por la naturaleza como un todo. Según Aristóteles, los intereses de Sócrates se limitaban a la ética.[250]

Por otra parte, (T51), el pasaje que hace hincapié en la universalidad de (P18), contiene expresiones e ideas que son notoriamente pitagóricas. La referencia a los "hombres sabios", al ideal de vida "en comunidad", que implica tener cosas en común y estar ligados por la "amistad", el innovador paso de llamar al universo "cosmos", el interés por la geometría y la astronomía y el intento por concebir un sistema total que incluya todo lo que existe ("el cielo y la tierra, los dioses y los hombres") son elementos que se asocian poderosamente con el nombre de Pitágoras.[251]

Pero nos llama la atención que apenas exista evidencia que conecte al Sócrates histórico con la vida

ha sido invitado a la casa de Céfalo. Tras escuchar las reflexiones de su anfitrión sobre la perspectiva de morir debiendo sacrificios a un dios o dinero a un hombre –es decir, sin haber reparado situaciones de injusticia–, Sócrates aprovecha la ocasión para preguntar, en general, qué es la justicia. Sin embargo, no hay urgencia por resolver ningún caso concreto de injusticia.

En rigor, si se la toma en serio, la admisión final de ignorancia de Sócrates en el Libro I de la *República* –no sabe si es bueno cumplir los requerimientos de la justicia– lo configura como alguien que ha abandonado drásticamente cualquier regla sensata para la acción moralmente correcta. "Justo" se considera en muchos contextos un predicado que caracteriza toda acción que sea moralmente correcta y loable. A su vez, "bueno" supone un atributo que provee la razón última para hacer algo. De este modo, resulta dudoso que los amigos de Sócrates hayan sido inducidos a pensar que él había adoptado un agnosticismo moral radical, que lo dejaba desprovisto de toda justificación racional para comportarse de un modo honesto. Parece más verosímil pensar que esta parte de sus afirmaciones finales puede entenderse también como irónica en el sentido (B), es decir, implica lo contrario de lo que dice, pero sin que intente engañar.

Si estas conjeturas son correctas, debemos sostener que Sócrates por supuesto sabe que la justicia es loable y digna de poseerse, esto es, que es algo noble y bueno, como se afirma en (b). Pero, ¿cómo explicamos la negación de estas convicciones en la *República I* y la afirmación de las mismas en la *Apología*?

El proceso, por supuesto, de ningún modo es el escenario apropiado para lo que he llamado una "discusión libre y abierta". La forma como Sócrates escoge conducir su defensa lo aleja más todavía de una forma libre de intercambio de ideas. Sócrates describe su situación diciendo que se ve obligado a elegir entre obedecer a Apolo, aun a riesgo de su vida, y preservar su vida a costa de desobedecer el imperativo divino. Enfrentado a una disyuntiva tan dramática, declara que escoger la segunda opción supone la creencia de que uno sabe que la muerte es mala, mientras que elegir la primera opción es consecuencia de creer que la desobediencia y la injusticia son malas. Sócrates asegura que no sabe si la primera de estas creencias es verdadera o no, pero sí sabe que la segunda es verdadera. *La necesidad ineludible de escoger entre la vida y la muerte (y de justificar su opción) lleva a Sócrates a reconocer firme y abiertamente, por lo menos por una vez, que él sabe algo de considerable relevancia moral.*

Ya he argumentado que sus sinceras negaciones de conocimiento en política, poesía y los oficios artesanales no implican sinceras negaciones de conocimiento moral. El ámbito al que los artesanos han extendido sus afirmaciones de conocimiento –ámbito que está más allá de sus habilidades– y en el que Sócrates se declara incompetente, es el ámbito de los asuntos políticos contingentes, no el de la filosofía moral.

Por el contrario, como ya mencioné con anterioridad, Sócrates sí niega poseer conocimiento moral en algunos de los diálogos aporéticos tempranos. Sin

que efectivamente las virtudes morales son los bienes humanos básicos, aquellas cosas cuya posesión nos hace buenos. Si traemos a colación a (P2) ("Para todo ser humano, es bueno ser un buen ser humano"), la premisa (e) se vuelve equivalente al principio socrático (P13) ("Algo es bueno para un agente si, y sólo si, es moralmente recto", es decir, si es de modo intrínseco una instancia de comportamiento virtuoso o algo adquirido y usado de acuerdo con alguna virtud moral). Pero si establecemos esta equivalencia, se deduce que un principio socrático básico se ha derivado de un principio más general –(P18)– junto con una interpretación específica de la noción de *sofrosýne.*

Por lo tanto se ha ofrecido una justificación metafísica para el axioma de la ética socrática más contrario a nuestras intuiciones y por ende más difícil de aceptar, el (P13). Esta justificación a la vez proporciona el tipo de fundamento necesario para rechazar la acusación de convencionalismo. Solo nos falta dilucidar quién fue el autor del hallazgo de esta nueva estrategia para fundamentar la ética.

¿Sócrates o Platón?

Como estamos estudiando la historia de la ética griega, conviene preguntarse si podemos atribuir a Sócrates el descubrimiento y la adopción de (P18), el principio que atribuye la bondad de un ente a la posesión de un determinado orden.[248] Como sugiere el título de este capítulo, yo me inclino a pensar

Este pasaje despliega la doctrina socrática de la unidad de las virtudes: muestra que la posesión de las virtudes básicas puede derivarse de la posesión de una de ellas, en este caso la *sofrosýne*.[246] Como ésta se caracteriza por el control de los impulsos y las pasiones, se deduce que quien la posea no cederá al impulso de cometer un acto impío (como robar tesoros desde un santuario) o injusto (como guardar para sí un fideicomiso de un vecino). Asimismo reprimirá el impulso de huir en presencia del enemigo y permanecerá en su puesto: de este modo, la templanza también lo hace valiente. En último término, puesto que *sofrosýne* implica todas las demás virtudes, se deduce que el hombre moderado será el hombre perfectamente bueno.

En rigor, las premisas desde donde se infiere esta última conclusión requieren que entendamos "perfectamente bueno" como "que posee todas las virtudes morales", esto es, que utilicemos el concepto moral de "bueno". Pero el texto también permite avanzar un paso hacia la bondad en su sentido no moral. Lo hace introduciendo al final de (T51) una referencia al mejor estado posible para un ser humano: la felicidad. El mejor cuchillo es el más afilado; del mismo modo, el mejor ser humano, el más feliz y próspero, es el más virtuoso. Ahora estamos en condiciones de agregar otro paso al razonamiento fundamental que intentamos reconstruir:

(e) Un ser humano es bueno si, y solo si, posee las virtudes morales.

De acuerdo con el principio de que la presencia de lo bueno nos hace buenos,[247] se desprende de (e)

embargo, estas negativas no deben entenderse como sinceras ni como insinceras y por lo tanto como negaciones que conducen a error. Mas, si Sócrates no está siendo insincero, ¿por qué no abandona la actitud irónica y declara que sabe qué es la correspondiente excelencia moral?

En este momento puede ser útil una breve revisión de algunos aspectos del *Eutifrón*.

La pretensión de conocimiento de Eutifrón

Durante una conversación con Sócrates en el Pórtico del Arconte-Rey, en el *ágora* ateniense, Eutifrón le comenta que ha acusado a su padre de asesinato en un caso bastante turbio en que murió un trabajador que había matado a un esclavo. Mientras el padre de Eutifrón esperaba que las autoridades le dijeran qué hacer con el trabajador, el hombre estuvo desatendido y murió. Puesto que la noción popular de piedad supone el respeto por los dioses y por los padres, Eutifrón parecía estar haciendo algo ante lo cual vacilaría la mayoría de los hombres. La mayoría de los hombres no buscaría el castigo para sus padres porque no sabría si estaba haciendo lo justo o no.[61] Y aquí viene el cuestionamiento de Sócrates:

> (T18) Sócrates: Por Zeus, Eutifrón, ¿crees que tu conocimiento de las materias divinas, y de las cosas piadosas e impías, es tan preciso [*akribôs*] que aun si las cosas sucedieron como tú dices no tienes temor de hacer algo impío procesando a tu padre?

Eutifrón: No valdría yo nada, Sócrates, y en nada me distinguiría de cualquier hombre, si no supiera con exactitud [*akribôs*] todas estas cosas.[62]

Aquí el énfasis recae en la seguridad con que Eutifrón dice poseer conocimiento preciso (lo opuesto sería conocer *týpoi*, a grandes rasgos, en general)[63] acerca de las cosas divinas y de las formas rectas e incorrectas de relacionarse con ellas. Sólo alguien con un conocimiento tan exacto correría el riesgo moral que Eutifrón asume llevando a su propio padre ante el tribunal. Una fina línea separa la acción de Eutifrón de una empresa impía, si en verdad es un requerimiento de la piedad procesar a un malhechor aun cuando sea el padre de uno.[64]

A medida que el diálogo prosigue, Sócrates explica el tipo de conocimiento preciso que las circunstancias requieren: uno debe conocer el carácter o rasgo (*idéa, eîdos*, "aspecto", "forma") que es común a todas las acciones piadosas y en virtud del cual son piadosas.[65] Una vez identificado ese rasgo, no se lo debe perder de vista pues se lo usará como modelo o criterio (*parádeigma*, "paradigma") para decidir si un acontecimiento particular es o no una instancia de piedad.[66] Es un supuesto socrático que la definición de un término moral debe captar dicho rasgo.

En el resto del diálogo, la estrategia de Sócrates consiste en minar la seguridad de Eutifrón mostrándole que él no sabe cómo definir la piedad. Cada definición propuesta o aceptada por Eutifrón se somete a la argumentación de Sócrates y termina siendo desechada. Al final Sócrates demuestra que

Esta conclusión se limita al alma humana y a una sola de sus virtudes. De inmediato el texto equipara el alma moderada con el hombre moderado (yo he hecho lo mismo), y arguye que la posesión de la templanza implica la posesión del resto de las virtudes cardinales, incluyendo la valentía, una virtud que Calicles concibe como opuesta a la templanza:

(T51): Sostengo que si el alma moderada [*sófron*] es buena, entonces el alma en la condición opuesta es mala. Y ésta, como vemos, es el alma insensata y licenciosa. –En efecto, así es. –Más aun, ¿no haría el hombre moderado lo que es conveniente [*tà prosékonta*] tanto en relación con los hombres como en relación con los dioses, pues si no lo hiciera significaría que no puede controlarse a sí mismo? –Debe ser así. –Sin duda, haciendo lo que es apropiado en relación con los seres humanos estará actuando con justicia, y haciéndolo en relación con los dioses estará siendo piadoso. Y el hombre que muestra actitudes justas y pías es necesariamente justo y pío. –Eso es verdad. –Y entonces debe ser también valiente, pues no es típico de un hombre moderado buscar o rehuir cosas inapropiadas, sino lo que debe buscar o rehuir, sean cosas u hombres, placeres o dolor, y permanecer firme y enfrentar lo que deba. Así pues, es absolutamente necesario, Calicles, que el hombre moderado –puesto que es también justo, valiente y pío– sea un hombre por completo bueno; y que el hombre bueno obre bien y de modo admirable en lo que quiera que haga, y que el hombre que obre bien sea dichoso y feliz, mientras que el hombre malo, el que actúa mal, será desgraciado. Este será el hombre en la condición opuesta al moderado. Es el licencioso, el desenfrenado, el hombre que tú estás ensalzando.[245]

vuelven evidentes cuando reparamos en que la licencia, el desenfreno, la falta de disciplina se consideran ejemplos de carencia de orden, *akosmía*.[244]

Pero el apoyo crucial para (c) se halla en (T50). La ausencia de templanza o control de sí que se manifiesta en el comportamiento contrario a lo *nómimon* ("lo legal", es decir contrario a las normas de la vida comunitaria) hace al individuo odioso, ofensivo, que sea imposible congeniar con él. Y, como la vida en común es condición necesaria para alcanzar esa forma elevada de armonía que se llama "amistad", sucede que para los humanos la moderación es el orden interno que sostiene el orden humano más vasto dentro del cual es deseable vivir.

En efecto, el procedimiento para descubrir el orden propio de un alma es análogo al descubrimiento del orden de los barcos: si uno ve un barco navegando como debe, puede concluir que posee orden y luego determinar cuál es ese orden por medio de la observación. Si vemos a un ser humano que vive exitosamente en su comunidad, reconoceremos que su alma posee un orden interno. En una inspección más detallada, la observación de las reglas de la comunidad muestra que la moderación y la templanza constituyen ese orden.

La premisa (c) afirma por lo tanto que, en el caso específico del alma humana, el concepto general y no moral de orden interno coincide con el concepto moral de la moderación.

Entonces,

(d) Un alma humana será buena si, y solo si, posee templanza o *sofrosýne*.

Eutifrón no posee una visión nítida del criterio que le debería permitir juzgar con certeza si está haciendo o no lo justo.

Si reflexionamos acerca del diálogo en su conjunto, nos sentiremos obligados a decir que cualquier testigo de esa conversación (o, para el caso, un lector moderno) se habría marchado convencido de que la solicitud de Sócrates de hacerse discípulo de Eutifrón, en vista de la ignorancia del primero sobre asuntos divinos, era una broma.[67] La firmeza con que guía la conversación sugiere que Sócrates de ningún modo va a ciegas en relación con el tema que se discute. Es Sócrates quien introduce la sugerencia de establecer la justicia como el concepto genérico bajo el que cabe incluir la piedad;[68] también por su iniciativa se sustituye el "servicio (o el arte de servir, *hyperetiké*) a los dioses" por la expresión engañosa "cuidado [*therapeía*] de los dioses".[69] Esta última sugiere (como su derivado castellano "terapia") que el objeto de nuestro cuidado podría mejorar. La primera es una expresión que bien podría aplicar Sócrates a su propia obediencia al oráculo: "Creo que no le ha sido dado un bien mayor a la ciudad que este servicio mío al dios".[70] Finalmente, Sócrates no vacila en declarar en el *Eutifrón* que sí posee una opinión acerca de los dioses: le parecen difíciles de creer las historias que hablan de un comportamiento inmoral de los dioses. En la *Apología* esta convicción se convierte en uno de los supuestos clave para su interpretación del oráculo pronunciado a Querofonte: Apolo, el dios de Delfos, no puede mentir.

La declaración inicial de Eutifrón se puede explicar como sigue:

Cuando un individuo declara que sabe, (i) afirma que posee creencias verdaderas en un determinado ámbito, y (ii) confía firmemente que sus creencias son verdaderas y que, por ende, no cabe revisarlas.

El individuo que pretende saber es ignorante cuando sus creencias son falsas y por lo tanto su confianza se revela infundada.

Sabiduría socrática

A la luz del análisis que propongo de la declaración de Eutifrón, podemos entender la confesión de ignorancia de Sócrates como una negación de poseer creencias verdaderas o bien de que sus creencias estén definitivamente establecidas.

Como hemos visto, Sócrates admite no poseer creencias verdaderas en varios campos: la física, la retórica, la política, la poesía, las artes y lo concerniente a la muerte. Con respecto a su negación de conocimiento acerca de las virtudes morales, es razonable suponer que Sócrates reconoce que algunas de sus opiniones o convicciones son verdaderas (de otro modo sería un hombre sin guía moral, algo muy difícil de concluir de nuestras fuentes). Todo indica que niega que posea un conocimiento firme e inamovible de las excelencias morales, y por tanto manifiesta que está abierto a revisar sus creencias.

concluir que habrá una conexión cercana entre el orden y el uso o actividad específicos de cada cosa: por ejemplo, el orden de un barco lo determina el que se espera que navegue adecuadamente; el orden de una casa, el que acoja de modo confortable a los hombres que la habitan, y así sucesivamente.

Más aun, (T50) sugiere que el orden interno de cada cosa es la causa del orden que prevalece en el universo como un todo. Las cosas naturales del cielo y la tierra no pueden carecer de su orden interno, y esto determina su armonía. Así, el universo mismo puede concebirse como idéntico al orden reinante. El universo es un *kósmos*, y por eso es bueno.

Tanto en su aplicación al universo como a cada cosa en particular, "bueno" es un predicado estrictamente no moral.

(b) Un alma humana es buena si, y solo si, posee el orden que le es propio.

Se deduce de (a), porque las almas humanas son un subconjunto de la totalidad de las cosas. No constituyen una excepción al principio de que la cualidad de bueno depende de si se posee el orden que le corresponde a cada cosa.

(c) El orden que es propio de las almas es la templanza, la moderación [*sofrosýne*].

Esta es una premisa independiente. En su apoyo, el texto provee primero la analogía contenida en (T48), que hasta cierto punto reposa en afinidades lingüísticas entre los términos clave. A alguien que hable griego le parece evidente que poseer un *kósmos* interno es ser *kósmios*, "ordenado". Pero el adjetivo *kósmios* posee connotaciones morales, que se

La noción de orden no se limita aquí a una parte de la realidad; por el contrario, es tan vasta que puede aplicarse al conjunto del universo. Por ende, debemos retomar el final de (T49a) para expresar un principio universal:

> (P18) Algo es bueno si, y sólo si, posee el orden que le es propio.

Este principio concluye el argumento fundacional que (T49a) resume. El pasaje continúa de esta manera:

> (T49b) ¿Entonces un alma que posea el orden que le es propio es mejor que una desordenada? –Necesariamente. –¿Pero la que posee ese orden está ordenada? –¿Cómo podría ser de otro modo? –¿Y el alma ordenada posee moderación? –Es de lo más necesario. –Entonces, el alma moderada es buena.[243]

Ahora tenemos el argumento completo:

(a) Algo es bueno única y exclusivamente si posee el orden que le es propio.

Ello equivale a (P18), un principio universal que establece un criterio para evaluar todo tipo de cosas. Cualquier cosa puede medirse por referencia a un orden intrínseco, propio de todas las cosas de su clase que, en los casos de los productos de una elección humana, pueden poseer o no poseer. El principio no especifica, por supuesto, de qué orden se trata. Podrá variar en gran medida de un tipo de cosas a otro, y hallarlo puede llegar a ser una ardua tarea. De la analogía con los productos de los oficios, podemos

En relación con muchas de las convicciones de Sócrates, este escrutinio se ha realizado a menudo, pero en principio eso no lo lleva a desechar la posibilidad de futuras revisiones, como sugiere este pasaje del *Critón*:

> (T19) Sóc: Pero, mi admirable amigo, este razonamiento [*lógos*] que hemos recorrido todavía me parece el mismo de antes. Examina ahora lo siguiente [para ver] si para nosotros todavía sigue en pie que no es el vivir lo que hay que considerar lo más importante, sino el vivir bien.
>
> *Critón*: Sí, sigue en pie.
>
> *Sóc*: ¿Y que [vivir] bien y [vivir] noblemente y [vivir] justamente es lo mismo, todavía sigue en pie?
>
> *Critón*: Sí, sigue en pie.[71]

La reiterada expresión "sigue en pie" traduce una palabra griega (*ménei*) que expresa la idea de algo que subsiste tal como era, inalterable, aun cuando podría haber cambiado o haber sido sustituido. Ello sugiere que en el pasado los dos amigos han estado de acuerdo sobre la verdad de sus aserciones, y que ahora Sócrates desea saber si todavía Critón sostiene las mismas convicciones o si ha tenido alguna razón para cambiar de opinión. La posibilidad de reabrir la discusión no se excluye en principio, aunque en esta circunstancia no se detienen a hacerlo.[72]

En la intimidad de su celda, Sócrates puede recordar a Critón pasadas conversaciones y los acuerdos a que llegaron. Puede inquirir de modo afable si su amigo desea revisarlas o no. No puede hacer otro tanto frente a sus jueces. De ahí el tono dogmático que emplea en (T16), donde no vacila en afirmar que sabe

que algo es verdadero: que la injusticia y la desobediencia son algo malo y vergonzoso. Su confianza, podemos suponer, deriva del hecho de que a menudo ha considerado la cuestión y no ha hallado razón para creer que su convicción es falsa. Es concebible que, en otro contexto, Sócrates pudiera haber deseado reabrir la discusión incluso acerca de esta pieza fundamental de conocimiento moral.

En el contexto de la *Apología* y el *Critón*, no encontramos indicación alguna de lo que sería una verdad establecida y, por ende, qué habría constituido un conocimiento definitivo, establecido.[73] Se nos ofrecen, en cambio, dos pasajes que pueden confirmar la idea de que, en los casos en que la ironía de Sócrates parece insincera, en realidad está manifestando su anhelo por revisar sus propias convicciones morales:

> (T20) En efecto, atenienses, he adquirido esta reputación sólo por una cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es ésta? La que tal vez es la propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio de ese modo. Estos hombres, de los que hablaba hace un momento [los sofistas], quizás sean sabios en una sabiduría mayor que la humana. De otro modo no sé cómo clasificarla, porque yo no la conozco. Y el que diga que sí la conozco miente y habla para calumniarme.[74]

Y más adelante:

> (T21) Temo, atenienses, que en realidad el dios [Apolo] es sabio y está diciendo en este oráculo que la sabiduría humana vale poco o nada. Si menciona a este hombre, Sócrates, es que se sirve de mi nombre y me propone como ejemplo, como si dijera: "El más sabio entre

> presente en cada cosa [*hékaston tôn ónton*, cada ente], ¿la hace buena? –Me parece que así es.[240]

La idea de que las cosas son buenas, que poseen cualidades apreciables cuando están en posesión del orden que les es peculiar a cada una, no es nueva. La novedad de este pasaje es el paso hacia un nivel más vasto, más general. Una tesis que inicialmente se restringía al ámbito de los productos artesanales, los cuerpos y las almas ahora se extiende a "cada ente", a todo lo que existe. Los lógicos contemporáneos llamarían a esto un paso de generalización universal.

¿Debemos tomar en serio esta generalización universal o solo se trata de una amplificación retórica? La revisión de un pasaje posterior mostrará, me parece, que la primera opción es la correcta:

> (T50) Pues un hombre como él [uno que no controla sus apetitos] no será grato [*prosfilés*, un amigo] a otro ser humano, ni a un dios, porque es incapaz de [vivir en una] comunidad. Y donde no hay comunidad [*koinonía*] no puede haber amistad [*filía*]. Los hombres sabios sostienen, Calicles, que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están ligados entre sí por la comunidad y la amistad, por el orden, la templanza y la justicia. Por eso llaman a nuestro universo *kósmos* [orden del mundo], amigo mío, y no desorden, ni desenfreno. No me parece que prestes atención a estas cosas, aunque eres también sabio en estas materias. No has advertido que la igualdad geométrica [= identidad de proporción][241] tiene un gran poder entre los dioses y los hombres, y piensas que debes practicar la *pleonexía* [adquirir más de lo que te corresponde], porque tú no prestas atención a la geometría.[242]

justicia y la templanza, justamente las virtudes que Calicles había rechazado en un primer momento. Sin embargo, aún no completamos la evaluación de estas virtudes, porque nuestro juicio acerca de que sean buenas depende de la validez de la inferencia de que la bondad humana consiste en que el alma posea el orden que le es propio.

El último paso que necesitamos aparece en una sección del texto donde se resumen los ingredientes principales de la refutación de Calicles. Este ya no desea responder y Sócrates se ve forzado a proveer también las respuestas:

> (T49a) Sóc.: Escucha, entonces, cómo recapitulo el argumento desde el principio. ¿Son lo placentero y lo bueno una misma cosa? –No lo son, como Calicles y yo hemos acordado. –¿Debiera realizarse lo placentero en razón de lo bueno o lo bueno en razón de lo placentero? –Lo placentero en razón de lo bueno. –¿Y lo placentero es aquello que cuando acontece nos complace, y lo bueno aquello que cuando acontece nos hace buenos? –Por supuesto. –¿Somos entonces buenos, tanto nosotros como cualquier cosa que sea buena, cuando alguna excelencia se hace presente en nosotros? –Pienso que es necesariamente así, Calicles. –Ahora bien, la excelencia de cada cosa, sea de un artefacto o de un cuerpo, o de un alma o de cualquier animal, no se hace perfectamente presente por azar sino que se debe a una disposición, una rectitud y un arte, aquel asignado a cada una de ellas. ¿No es así? –Sostengo que así es. –Entonces se debe a una cierta disposición el que la excelencia de cada cosa sea algo ordenado. –Diría que así es. –Entonces, un cierto orden, el que es propio de cada cosa, cuando se hace

> ustedes, es aquel que, como Sócrates, reconoce que en verdad él no vale nada en relación con la sabiduría".[75]

La sugerencia de Sócrates en (T20) de que hay una forma de sabiduría sofista que es más que humana, es, por supuesto, irónica. No nos engaña. La distinción que realizan estos pasajes es una distinción entre la sabiduría divina de Apolo y la sabiduría humana de Sócrates. No es muy arriesgado decir que la primera satisface del todo las condiciones necesarias para hablar de un saber definitivo: la sabiduría divina implica creencias verdaderas y la inquebrantable convicción de que efectivamente son verdaderas. La sabiduría socrática, en cambio, es al mismo tiempo una admisión sincera de no poseer creencias verdaderas sobre algunas materias y un estar abierto a la revisión de creencias aceptadas como verdaderas.

Si esto es correcto, no hemos podido descubrir ningún caso de negación, que no haya sido sincera, de conocimiento por parte de Sócrates. Para haberlo descubierto tendríamos que haber identificado materias que Sócrates se negara en principio a someter a revisión, y sobre las cuales negara poseer conocimiento. Podemos afirmar ahora que las acusaciones de Trasímaco expresan una interpretación errónea de la actitud fundamental de Sócrates hacia el conocimiento.

La supuesta contradicción que surge cuando Apolo afirma, y Sócrates niega, que

"Sócrates es sabio"

se ha resuelto reinterpretando el predicado.

En el comienzo, Sócrates entiende la palabra "sabio" como "una persona que sabe y que tiene razones para confiar en que realmente sabe". Después de su búsqueda de alguien más sabio que él, Sócrates concluye que Apolo quería decir que era "una persona que no pretende saber con absoluta certeza".

Si esto es correcto, hemos sorteado un obstáculo de gran envergadura en el camino hacia la ética socrática. No debemos entender la negación de conocimiento moral de Sócrates como una estricta falta de conocimiento por parte del filósofo, sino más bien como su persistente anhelo por revisar sus convicciones.

Ello sugiere que Sócrates no ve su filosofía moral como sabiduría divina ni como un sistema inamovible y definitivo, sino como un cuerpo de ideas que está dispuesto a modificar, e incluso a abandonar, si se le presentan objeciones certeras.

En último término, pues, no existe incoherencia entre el Sócrates ironista y el Sócrates que construye una filosofía moral.

> cen respetuosos de la ley y ordenados, y estas cosas son la justicia y la templanza.[238]

Este pasaje presenta una dificultad: el sustantivo *nomos* aparece allí donde la analogía nos lleva a esperar un adjetivo descriptivo que se aplicara a los ejemplos de orden presentes en el alma. Me inclino a pensar que aquí *nómos* es un error textual y que debemos suponer que en el original se leía *kósmion*, "ordenado".[239]

Con algunas dudas acerca de cómo debería ser el texto griego, parafraseo este pasaje como sigue: aplicamos el predicado "sano" a los diversos órdenes del cuerpo, en el sentido de que llamamos "sano" a cualquier órgano que no presenta algún desorden o trastorno y todas sus partes se hallan bien dispuestas. De este arreglo provienen la salud, la fuerza, la belleza, es decir todas las cualidades que atribuimos a un cuerpo cuyos órganos funcionan como deben. La salud es el producto de órganos sanos, bien ordenados.

Algo semejante vale para el alma. Aplicamos los predicados "respetuoso de la ley" y "ordenado" a los órdenes del alma, es decir a los diversos tipos de disposición interna que se reflejan en acciones de acuerdo con la ley de la comunidad y desplazan a las pasiones y los impulsos a su justo lugar. Por estas disposiciones, los individuos son respetuosos de la ley y ordenados, y en eso consisten la justicia y la moderación. Estas virtudes, entonces, resultan de disposiciones apropiadas en el alma de los hombres.

El orden propio del alma no es directamente observable, pero puede inferirse del ejercicio de la

La inferencia en este pasaje parece seguir los siguientes pasos:

(1) Un producto artesanal o un objeto artificial es bueno si, y solo si, posee un determinado orden [*táxis* y *kósmos*].[237]

(2) El cuerpo humano es bueno [= está en forma, sano] si, y solo si, posee un determinado orden. Por lo tanto,

(3) El alma es buena [= está en buen estado o disposición] si, y solo si, posee un determinado orden.

Este argumento tiene que ser complementado de dos maneras para ser convincente. Primero, se necesita una noción más precisa de qué es el orden adecuado para el alma. Mientras se carezca de ella, la conclusión no posee suficiente fuerza para guiar la acción de alguien que la acepte como verdadera. Segundo, el punto (3) únicamente es aceptable si es la conclusión de un argumento válido con premisas verdaderas; esto requiere de un principio general verdadero que haga imposible que (3) sea falsa.

El texto del *Gorgias* provee ambos complementos. Sócrates introduce la especificación del orden del alma mediante una analogía con el cuerpo:

> (T48) Sóc.: ... Me parece que el nombre de estas disposiciones [*táxesi*, en plural] del cuerpo es "sano". De ellas proceden la salud y todas las demás excelencias del cuerpo.
>
> Cal.: Así es.
>
> Sóc.: [Y los nombres] de las disposiciones y los órdenes del alma son lo legal [*nómimon*, en conformidad con la ley] y ley [*nómos]*, de donde [los hombres] se ha-

II
Fundamentos de ética en la *Apología*

En la *Apología*, como he sugerido, Sócrates afirma que sabe que la injusticia y la desobediencia son vergonzosas y malas porque necesita justificar una decisión. En este capítulo examinaremos más de cerca esa decisión, con el fin de develar la concepción ética general que subyace en los argumentos que Sócrates proporcionó en su defensa.

Sócrates ha sido acusado de cometer un crimen o injusticia (*adikeîn*), cargo legal que implica un reproche moral. Uno de los cargos específicos, corromper a los jóvenes, lo deja bastante claro. Lo mismo puede decirse de la acusación de que Sócrates no honra a los dioses que la ciudad honra; parece que era una obligación tanto legal como moral el cumplir tales deberes religiosos, probablemente porque constituían parte importante de las obligaciones morales de todo ciudadano ateniense.[76]

En su defensa, Sócrates no desafía la ley bajo la cual las acciones de que es acusado constituyen crímenes u ofensas morales. Su línea de defensa se basa en argumentar que él no ha realizado esas acciones.[77]

El trabajo de toda su vida, el que lo vuelve objeto de la desconfianza y el odio generales, es de muy

distinta naturaleza. En muchos casos ha expuesto al escrutinio público la falsa sabiduría de personajes prominentes, prestándose a ser objeto de represalias. La cuestión es si una actividad de este tipo –que comporte consecuencias funestas para quien la practique– es o no una actividad reprochable y de la que uno debe alejarse por razones morales.

En la *Apología* este interrogante aparece bajo la forma de una objeción hipotética como la de (T5), cuando Sócrates intenta explicar por qué sus acusadores, como los primeros comediantes, confiaban en que el público lo iba a identificar como físico o sofista.

La nueva objeción y la réplica de Sócrates revelan un aspecto importante de su ética:

> (T22) Quizás alguien puede decir: "¿No te avergüenza [*ouk aisjýnei*, una expresión de reproche moral], Sócrates, haber practicado una ocupación por la que ahora corres peligro de morir?". A esa persona le daré una explicación justa [*díkaion lógon anteípoimi*]: "Estás equivocado, amigo mío, si crees que un hombre que valga algo tomará en cuenta el riesgo de vivir o morir en vez de solo considerar, al obrar, si sus acciones son justas o injustas, si son actos propios de un buen hombre o de un mal hombre".[78]

El texto prosigue con el ejemplo de Aquiles, el héroe que mató a Héctor y así cumplió con su deber de vengar a su amigo Patroclo, sabiendo muy bien que esa acción desencadenaría su propia muerte poco después. El pasaje continúa de este modo:

> (T22 cont.) ¿Creen que él [Aquiles] consideró la muerte y el peligro? La verdad, atenienses, es como sigue: don-

de su propia posición. Sus nociones clave derivan por analogía de las artes o *téjnai*:

> (T47) Sócrates: ... al igual que todos los demás artesanos, cada uno de los cuales pone atención a su obra [*érgon*, producto], y no selecciona y añade al azar lo que le añade sino que con vistas a que esa obra adquiera una cierta configuración [*eîdos*, forma]. Si lo deseas echemos un vistazo por ejemplo a los pintores, los arquitectos, los carpinteros de navíos y todos los demás artesanos –el que tú quieras– y veremos cómo cada uno de ellos pone todo lo que pone en una posición [*táxis*, disposición, orden] determinada, y obliga a las cosas a que calcen y armonicen hasta que lleguen a constituir un todo organizado sistemáticamente [*tetagménon*, de *táxis*] y ordenado [*kekosmeménon*, de *kósmos*]. Del mismo modo proceden los otros artesanos que hemos mencionado, aquellos que se relacionan con el cuerpo, como los entrenadores y los médicos: imparten un orden [*kosmoûsi* de *kósmos*], y una disposición sistemática [*syntáttousin*, de *syn* y *táxis*]. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así?
>
> Calicles: Que así sea.
>
> Sóc.: Entonces, si una casa posee disposición y orden será una casa buena, si está en desorden [*ataxía*] será una casa mala, ¿no es as'?
>
> Cal.: Estoy de acuerdo.
>
> Sóc: ¿Y lo mismo vale para un barco?
>
> Cal.: Sí.
>
> Sóc.: ¿Y seguramente para nuestros cuerpos también?
>
> Cal.: Por supuesto.
>
> Sõc.: ¿Y el alma? ¿Será un alma buena si se halla en desorden [*ataxía*] o si solo se atiene a un cierto orden y disposición?
>
> Cal.: Dado lo anterior, debemos convenir también en esto.[236]

excelente es el que actúa en política con astucia y sin miramientos.

Las preguntas siguientes tienden a obtener de Calicles algunas concesiones relativas a las emociones que se sienten en el campo de batalla. Cuando se advierte que el enemigo se acerca, tanto los soldados valientes como los cobardes sienten dolor, aunque quizás los cobardes sientan más. Cuando el enemigo se retira, todos experimentan alegría, pero quizás los cobardes la experimentan con mayor intensidad. Por consiguiente, y puesto que la presencia del placer determina lo que es bueno (para Calicles la inteligencia y la valentía), los valientes y los cobardes serán igualmente buenos, y en muchos casos los cobardes serían mejores que los valientes.

Lo absurdo de esta conclusión fuerza a Calicles a conceder finalmente que algunos placeres son mejores y otros peores. El placer y el dolor son sentimientos subjetivos que cualquiera puede experimentar, y por ende no pueden proporcionar criterios para juzgar quien es bueno o malo. La excelencia o virtud humana debe consistir en otra cosa.

El argumento desde la bondad como orden

Una vez que el hedonismo de Calicles y su pretendido naturalismo se han revelado incoherentes con su propia concepción de la excelencia humana, Sócrates despliega un argumento positivo en defensa

dequiera que uno se sitúe [*eautòn táxei*] en la creencia de que es para lo mejor, o que haya sido situado [*tajthêi*] por un superior, allí, me parece a mí, debe permanecer y enfrentar el peligro, y de ninguna manera debe tomar en cuenta [el peligro de] muerte ni ninguna otra cosa, salvo la deshonra [*prò toû aisjroû*, por encima de la consideración de lo que es moralmente reprochable].[79]

La objeción hipotética se construye a partir de uno de los rasgos de la ética heroica que determina el código de conducta de los caudillos o "héroes" homéricos. En este código, el hombre bueno o excelente es el hombre que destaca en el combate individual, y en el cual los demás reconocen sus proezas en la forma de *timé* u honor.

En este antiguo sistema de valores, la *areté* de un hombre coincide con su habilidad para triunfar en el combate. La falta de excelencia, esto es, la maldad (en este peculiar sentido del término), se identifica con el tipo de incapacidad que conduce a la derrota. Ser *kakós*, "malo", es ser físicamente débil, poco efectivo, poco viril (*ánandros*) e incapaz de defenderse del insulto y la agresión. En suma, ser *kakós* es fracasar como guerrero. Esta forma de "maldad" es despreciable y vergonzosa, aun cuando pueda ser involuntaria.

Por lo tanto, la objeción que enfrenta Sócrates puede matizarse de este modo: ¿No estás avergonzado de haber corrido el riesgo de fallar, puesto que la consecuencia de tu ocupación puede ser la forma última del fracaso, es decir, la muerte?

Cualquiera que esté familiarizado con la perspectiva heroica quedará impresionado por la fuerza

peculiar de esta objeción. Así, pues, la apelación al ejemplo de Aquiles, el héroe homérico por antonomasia, es deliberada. Pero Sócrates alude al hijo de Tetis para destacar otro aspecto de la ética heroica: el honor prevalece hasta el extremo de requerir que el héroe entregue su propia vida. Pues si Aquiles se hubiera negado a vengar a Patroclo, su *timé* se habría visto seriamente afectada. Se le habría considerado un hombre sin valor, despreciable. Y eso, para él, habría sido peor que la muerte.

En (T22) Sócrates formula el principio que en su opinión gobierna la decisión de Aquiles, pero que de hecho representa una revolución total frente a la perspectiva heroica, pues sitúa la justicia por encima de la excelencia en el combate (y del honor, que constituye su recompensa). Puede reformularse en estos términos:

> (P3) Todo agente, antes de realizar una acción, debe considerar *exclusivamente* si lo que hará es justo o injusto.

Este principio excluye la consideración de las consecuencias no morales de una acción. El que uno pueda sufrir un daño considerable, aun la pérdida de la vida o la reputación, no debe tomarse en cuenta en el momento de tomar una decisión. El principio invoca exclusivamente los atributos morales de la acción.

En (T22) hay también una versión más particular del principio (P3), que evoca un contexto militar post-homérico. El agente ya no es el héroe que, como Aquiles o Héctor, se yergue en su carro con su auriga y luego desmonta para manifestar su excelencia en un combate individual; ahora es la masa

cer estético y el placer intelectual no lo requieren–; de todos modos, esta objeción no resulta decisiva, porque el argumento solo precisa que Sócrates muestre que por lo menos *algunos* placeres no son bienes. Cualquier diferencia entre un placer y un bien demostrará que no son idénticos.

Otra objeción posible es que, en el caso del comer y el beber, el dolor de la necesidad y el placer de la satisfacción pueden no ser estrictamente simultáneos, algo que se admite en el *Fedón*. Aquí ya no se pretende que haya siempre simultaneidad, pero sí que el dolor de la necesidad y el placer de la satisfacción están necesariamente ligados.[235] Incluso si admitimos que las simultaneidad es inadecuada para describir este fenómeno, el segundo argumento demuestra con éxito una diferencia significativa entre los dos pares. Algunas formas de placer y los dolores que las anteceden y que funcionan como condición necesaria para su ocurrencia están enlazados de un modo que no acontece en el par mutuamente excluyente de lo bueno y lo malo.

El tercer argumento (497e-499b) presenta una estructura similar, pero se formula en términos que resultan muchos más turbadores para Calicles.

Se comienza reconociendo que la presencia de algo bueno, como la valentía, es responsable de que un individuo sea bueno (valiente). Sócrates agrega que la identificación de Calicles de placer y bien permite una sustitución que lleva a la afirmación de que la presencia del placer (= bien) hace que un individuo sea bueno, o aun excelente según el sentido que introduce el mismo Calicles: el hombre

propiedad, *p*, y después, que un objeto que parece idéntico no posee esa propiedad. La conclusión es que nos hallamos frente a dos objetos, no ante uno solo. Si tú y yo estamos hablando de María, pero la persona en que tú estás pensando es rubia y que yo pienso en una morena, entonces resulta que estamos hablando de dos personas distintas.

La prueba en el texto no considera un objeto, sino pares de objetos (bueno/malo, placer/dolor). El primer par posee la propiedad de que ambos términos son mutuamente excluyentes. Un bien como la salud no acaece al mismo tiempo, en el mismo lugar del cuerpo –los ojos, por poner un caso– con el mal que es su opuesto, la enfermedad. Cuando los ojos se libran de una oftalmía, la salud no cesa al mismo tiempo; por el contrario, precisamente en ese momento los ojos adquieren salud. Lo mismo vale para otros pares de bienes y males, en particular para la felicidad y su opuesto, la desdicha. Son estados mutuamente excluyentes. Se adquieren y pierden de modo sucesivo, no simultáneo.

El dolor y el placer no proceden del mismo modo. Solo resulta placentero beber cuando se experimenta el dolor que llamamos "sed". Los placeres de la buena mesa presuponen estados simultáneos de dolor –hambre y sed– para que ocurran. Del mismo modo, esos placeres cesan cuando el dolor correspondiente se desvanece. Como esto no sucede con el par bien/mal, se deduce que lo placentero y lo bueno (como lo doloroso y lo malo) no son idénticos.

Surgen varias dificultades con este argumento. No todos los placeres presuponen un dolor –el pla-

de los ciudadanos la que lucha en tierra y hombro con hombro. Si observamos ambos escenarios, tenemos que:

> (P4) Todo agente que haya tomado una posición en la creencia de que es para lo mejor debe permanecer en su puesto.
> (P5) Todo agente a quien su superior haya asignado una posición debe permanecer en su puesto.

La violación de (P5) y, quizás en un grado menor, de (P4) implicará que se opta por evitar las heridas o la muerte en vez de evitar lo que es *aisjrón*, moralmente reprochable.

La versión más aceptable para los jueces es claramente (P5), y por eso se entiende que Sócrates invoque este principio para estimular la aceptación de (P3), la versión más general de la misma idea. De hecho, (P5) expresa un requerimiento esencial de la táctica de combate de la infantería pesada, una forma de combate que todo ciudadano ateniense conocía bien. El comandante asigna un puesto en las filas (*táxeis*) a cada soldado u hoplita, del cual se espera que se entrelace con el hombre a su izquierda y el hombre a su derecha, dejando que su lanza emerja a la derecha. De esta manera, las filas de hoplitas aparecían ante el enemigo como una sólida muralla erizada de lanzas. Si, por miedo, un soldado abandonaba su puesto en las primeras filas (la expresión común para ello en griego era *lipeîn tèn táxin*), se abría un boquete que ofrecía al enemigo una excelente oportunidad para penetrar la de otra forma inexpugnable formación. En ese instante, la

principal ventaja de la táctica hoplita se pierde y puede sobrevenir la derrota.

En este contexto, (P5) es un principio obvio y verdadero para cualquier ateniense. Sócrates da testimonio de haberlo cumplido por lo menos en tres ocasiones. Ahora lo considera aplicable a otras circunstancias:

> (T23) [que sigue inmediatamente a (T22)] En efecto, atenienses, yo obraría de forma espantosa si, cuando los jefes que ustedes eligieron para comandarme en Potidea, Anfípolis y Delio me asignaron un puesto [*éttaton*], yo permanecí allí donde me pusieron y corrí el riesgo de morir como cualquier otro, y en cambio cuando el dios me ordena [*táttontos*], como he creído y aceptado, que debo vivir para filosofar y examinarme a mí mismo y a los demás, abandono las filas [*lípoimi tèn táxin*] por miedo a la muerte o a otra cosa. Eso habría sido espantoso.[80]

Como vemos, Sócrates entiende su vocación filosófica, su llamado a aguijonear a sus conciudadanos con sus preguntas, como la asignación de un puesto en las filas que un superior le hace. Aquí el comandante es Apolo, y la asignación de un puesto constituye una misión divina.

¿Qué correspondería, en este caso, al abandono de las filas? Una vez más Sócrates plantea circunstancias hipotéticas:

> (T24) Así pues, aun si ustedes me liberan... si, además, me dicen: "Sócrates, no hemos sido convencidos por Anito [el principal acusador]. Te dejaremos libre, aunque con una condición: que no practiques más esta forma de búsqueda y que no filosofes; si te atrapan

ciador. Se solía entender que la vida de los catamitas aludía, muy vagamente, a "una vida de extrema depravación sexual",[232] pero, tras la publicación de la importante obra de K. Dover acerca de la homosexualidad en la antigua Grecia, estamos en mejor posición para entender la importancia de esta expresión.[233] Aparentemente, un *kínaidos* es tanto un hombre que practica la prostitución homosexual como uno que accede a ciertas prácticas sexuales que implican sumisión frente a su amante: el coito anal, por ejemplo. En este último caso se lo llama *kínaidos*, aun cuando no reciba remuneración por sus servicios. De todos modos parece que en Atenas la segunda actividad se asimilaba a la primera y ambas recibían severo castigo. La pena incluía la pérdida de los derechos políticos y aun la muerte si el condenado osaba dirigirse a la Asamblea.[234] Llevar la vida de los *kínaidoi* significaba, pues, correr el riesgo de verse excluido de la actividad política y por ende de la posibilidad de acceder al poder.

La fuerza del argumento *ad hominem* reside en que Sócrates ofrece a Calicles un ejemplo de una vida dedicada al placer que sin embargo resulta radicalmente incompatible con los propios ideales de Calicles sobre la virilidad y el poder político ilimitado. Con todo, para no caer en la falta de coherencia, Calicles persiste en afirmar que el placer y el bien son lo mismo.

Tras un breve intermedio, Sócrates despliega un segundo argumento (495e-497d). Su estructura es la misma de otros argumentos de no identidad: primero se muestra que un objeto determinado posee una

desentrañar, pero hay que decir que solamente hace poco se redescubrió su verdadera fuerza.

Primero, Sócrates menciona algunos placeres (comer cuando se está hambriento, beber cuando se tiene sed) que de inmediato Calicles califica de conducentes a una vida feliz. Sócrates habla de rascarse cuando a uno le pica, y pregunta si rascarse a lo largo de toda la vida conduce del mismo modo a la felicidad. A Calicles la idea le parece absurda, pero la admite.

Entonces Sócrates pregunta acerca de rascarse la cabeza solo cuando a uno le pica y de seguir rascándose en otras partes del cuerpo para aliviar la picazón, y llega a lo que considera ejemplo último del "rascarse": la vida de los *kínaidoi* (el término alude a individuos que practican un tipo particular de actividad sexual; en breve me referiré a ello con más detalle). Calicles reacciona con indignación y encuentra vergonzoso que Sócrates dirija la conversación hacia esos temas. De todos modos admite que, para ser coherente, debe reconocer que si el placer es lo mismo que el bien entonces *cualquier* instancia de placer será un bien, aun aquella que le provoca tanta indignación. En ese momento, Sócrates cuestiona la sinceridad de las concesiones de su oponente.

Está claro que la clave para entender el argumento reside en la interpretación del término *kínaidos*. Hasta no hace mucho existía bastante incertidumbre acerca del sentido exacto de esta palabra, traducida al latín como *catamitus* ("catamita"), un término derivado de "Ganimedes", el nombre del efebo de quien Zeus se enamoró y a quien nombró su escan-

haciéndolo, morirás". Si, como he dicho, me liberan con esa condición, les replicaré: "Tengo aprecio y afecto por ustedes, atenienses, pero prefiero obedecer al dios antes que a ustedes, y mientras tenga aliento y sea capaz, no cesaré de filosofar...".[81]

Sócrates concibe esta situación como un dilema, puesto que sus órdenes para actuar son claramente contradictorias:

el dios ordena que filosofe,

en cambio

los atenienses ordenan que no filosofe,

como condición para ser liberado y librarse de la ejecución.

La aplicación de (P5) supone un conflicto irreconciliable, porque implica la asignación de dos puestos diferentes y mutuamente excluyentes. Sócrates lo resuelve escogiendo obedecer a la autoridad más alta. Bajo las órdenes de Apolo, no seguir filosofando equivale para Sócrates a abandonar su puesto en las filas.

¿Una teoría de mandatos divinos?

Veamos ahora la estructura del sistema ético que subyace en los principios y los casos específicos que hemos descubierto en la *Apología*. El énfasis en la

respuesta del oráculo de Delfos, así como su interpretación por parte de Sócrates, puede llevarnos a concluir que *el fundamento último de la ética socrática es un mandato divino.* Una concepción ética en esta línea justifica o condena sobre la base de los dictados de un dios que ordena, permite o prohíbe ciertos tipos de acción. Más allá del imperativo divino no se puede, ni se necesita, invocar razón alguna. La piedra angular de esta concepción de la ética es la voluntad divina.

Es cierto que Sócrates intenta rebatir el cargo de impiedad destacando su obediencia a lo que concibe como una misión que le ha impuesto Apolo, un dios en quien los atenienses creen. Pero sería errado pensar que ello constituye el fundamento último de su sistema ético.

Nótese que, en (T20), la desobediencia "hacia nuestro superior, sea dios u hombre" parece una instancia particular de una noción más general, la noción de *adikeîn*, "cometer un crimen", "cometer una injusticia", "hacer lo que es inmoral o ilícito". Por lo tanto, las acciones realizadas en obediencia a mandatos divinos solo serán un subconjunto de las acciones moralmente correctas.

La convicción de Sócrates (T8) –opuesta a la mitología homérica– de que Apolo no miente porque existe un orden universal (*thémis*) que los dioses no pueden trasgredir, indica que el filósofo cree en una norma más elevada que la voluntad divina. El fundamento último de su ética, pues, no es lo que un dios decide ordenar, sino un orden objetivo que obliga incluso a la voluntad divina.

hombre fuerte"), Sócrates reconduce la conversación hacia los temas de la templanza y la justicia, las otras dos excelencias canónicas. ¿Se rige a sí mismo el hombre que tiene derecho a regir a los demás?[228] Es decir, ¿posee *sofrosýne* (dominio de sí, moderación, sensatez, templanza, castidad)?

Calicles se indigna ante este cuestionamiento y, para oponérsele, formula la tesis del hedonismo extremo, que corona su concepción de la moral natural. El dominio de uno mismo, la disposición a renunciar al placer cuando se revele inapropiado constituyen una completa estupidez y una forma de esclavitud. La justicia, como se entiende por convención, es la falta de coraje para apropiarse de lo ajeno. Es la virtud del débil.

No parece que Sócrates se impresione con la afirmación de que la templanza, la justicia y esas cosas sean "pactos no naturales entre hombres" [*parà fýsin sunthémata antrópon*],[229] ni con la sugerencia de que el hedonismo coincide con la naturaleza. No ataca estos temas fundamentales de modo directo; prefiere ir proponiendo argumentos que muestran que la tesis hedonista es falsa en sí misma, independientemente de su relación con la naturaleza.[230]

El rechazo del hedonismo

El *Gorgias* ofrece tres argumentos antihedonistas de manera sucesiva. Revisaremos sus puntos esenciales.[231]

El primero se extiende de 494b 7 a 495c 2. Su estructura es relativamente simple y fácil de

(iii) Por naturaleza, la mayoría tiene el derecho de dominar al hombre fuerte [en virtud de (i) y (ii)].

(iv) Por naturaleza, la mayoría posee el derecho de promulgar convenciones igualitarias [se deduce de (iii)].

(v) Las convenciones igualitarias determinan que actuar de modo injusto es más vergonzoso que sufrir una injusticia, y que lo justo es que todos tengan lo mismo (afirmado por Calicles).

(vi) Por naturaleza, y no solo por convención, cometer injusticias es más vergonzoso que padecerlas y lo justo es que todos tengan lo mismo [se deduce de (iv) y (v)].

Con el fin de evitar el rechazo de la posición que (vi) implica, Calicles rechaza la premisa (ii) modificando su interpretación de "hombre fuerte": ser fuerte no significa solamente poseer fortaleza física, y por ende estar a merced de una multitud físicamente más fuerte; consiste en poseer asimismo astucia política y capacidad de alcanzar las metas personales.[227] La posesión de estas cualidades equivale a ser inteligente (*frónimos*, sabio en la práctica, prudente) y valiente (*andreîos*, bravo, varonil). Aunque estos atributos se utilizan por lo común en elogios aceptables desde el punto de vista social sobre el valor de un individuo, Calicles les otorga un sentido poco habitual: la prudencia, cree él, es una suerte de astucia para entender cómo funciona el poder, y la valentía solo es una forma de temeridad y desplante.

En vez de modificar su argumento para adecuarlo a esta redefinición de uno de los términos clave ("el

Esta convicción socrática de que los dioses están sujetos a formas superiores de normas se desarrolla de manera explícita en el *Eutifrón*. Y, de hecho, contribuye a la plausibilidad del cargo de impiedad en su contra, pues implica una drástica revisión de las creencias populares acerca del comportamiento de los dioses. Este es el pasaje relevante:

(T25) Eutifrón: ... Sucede que esta misma gente que cree que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses está de acuerdo en que él encadenó a su propio padre [Crono] porque éste se tragó a sus hijos, en contra de lo justo, y que él [Crono] castró a *su* padre [Urano, el cielo] por similares razones (...)

Sócrates: ¿No es por esto, Eutifrón, que me acusan, porque cuando oigo decir estas cosas de los dioses me cuesta aceptarlas? (...) Pero dime, por el dios de la amistad [Zeus], ¿tú de verdad crees que eso sucedió así?

Eut.: Sí, y han ocurrido cosas más asombrosas, Sócrates, que la mayoría desconoce.

Sóc.: Luego, ¿tú también crees que en realidad hay guerras de los dioses entre sí y terribles enemistades y batallas y otras cosas de esa clase como relatan los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos? Precisamente, en las grandes Panateneas, el peplo de la diosa [Atenea] que se eleva en la acrópolis está cubierto de bordados que aluden a tales escenas. ¿Debemos decir que todo esto es verdad, Eutifrón?

Eut.: No solo esto, Sócrates. Como te he dicho, si quieres puedo exponerte con gran detalle otras muchas cosas sobre los dioses, de las que estoy seguro te asombrarías.

Sóc.: No me asombraría.[82]

El agudo contraste entre lo que Eutifrón cree y lo que Sócrates pone en duda sobre los dioses no puede ser más explícito. Sócrates se niega a aceptar que los dioses se comporten del modo como los describen Eutifrón y la tradición griega arcaica, esto es, violando habitual y voluntariamente las normas morales más básicas. Este rechazo de Sócrates implica que, a su juicio, el hecho de que un dios pueda realizar una acción no es suficiente para justificar ese tipo de acción. Los dioses, en su opinión, se comportan de otro modo porque invariablemente respetan una norma superior, que rige tanto para ellos como para los mortales.

La subordinación de los dioses a esta norma más elevada se desprende incluso más claramente de otro pasaje del *Eutifrón*, donde se introduce un obstáculo a la teoría de mandatos divinos que es independiente de las limitaciones que imponen las imperfecciones de los dioses homéricos.

En el curso de sucesivos intentos por definir la piedad, el atributo de todas las acciones que se ajustan a la relación correcta con lo divino, Eutifrón propone que lo piadoso se defina como aquello que complace a los dioses. Surge la dificultad de que los dioses no son unánimes respecto de qué les complace, y la definición se enmienda para incluir la noción de unanimidad. Lo piadoso es por consiguiente lo que place a *todos* los dioses.[83]

Entonces, Sócrates pregunta: "¿Lo piadoso es amado por los dioses porque es piadoso, o es piadoso porque es amado por ellos?".[84]

La pregunta sugiere dos interpretaciones posibles de la atribución de piedad a un acto cualquiera:

La segunda opción consiste en presentar argumentos para formular una nueva interpretación del concepto de naturaleza, de modo que no todo lo que sucede, sin importar la frecuencia con que sucede, se considere natural. Esta idea requiere de una nítida distinción entre un concepto descriptivo y uno normativo de naturaleza; solo este último nos permitirá discernir cuándo se justifica una determinada inclinación o comportamiento.

En el *Gorgias*, Sócrates escoge una estrategia que se acerca bastante a la segunda alternativa, pero lo hace sin mencionar en forma explícita el término *fýsis*. En contraste con Calicles, que insiste en que las acciones sean gobernadas por aquello que parece lo natural, Sócrates reitera la tesis de que la referencia última de nuestras acciones debe ser el bien. En el desarrollo de su razonamiento, sin embargo, se establece una muy importante conexión entre la noción de bien y la estructura del mundo natural.

Antes de introducirnos en el argumento que establece esta conexión –y que rechaza el hedonismo–, debemos conocer el único argumento en que Sócrates usa el término griego para "naturaleza", que aparece antes de que Calicles formule su postura hedonista. Los pasos de este razonamiento, que procede por reducción al absurdo, pueden parafrasearse libremente como sigue:[226]

(i) Por naturaleza, el hombre fuerte posee el derecho de dominar al débil (la tesis de Calicles).

(ii) Por naturaleza, la mayoría es más fuerte que un solo individuo (admitido por Calicles)

aceptar que las cosas poseen un núcleo o naturaleza que se manifiesta en algunos patrones de comportamiento que se repiten. Podemos suponer que esas tendencias invariables expresan lo que la naturaleza en sí misma exige de tales cosas. Pienso que ésa es la estrategia de Calicles en su esfuerzo por refutar a Sócrates. Calicles invoca el hecho observable de que los seres humanos exhiben una natural tendencia a adquirir más riqueza y poder. La *pleonexía*, el afán de poseer más que los demás, es una manifestación genuina de su naturaleza. Por ende, parece concluir, las acciones que vayan en el mismo sentido que ese impulso son perfectamente lícitas.

¿Cómo reacciona Sócrates ante esta doctrina, que asegura estar firmemente cimentada en las exigencias de la naturaleza?

Sócrates y la distinción entre lo natural y lo convencional

Sócrates puede escoger uno de dos caminos para responder a este desafío. El primero es simplemente declarar que cualquier referencia a la naturaleza y sus manifestaciones es del todo irrelevante para el pensamiento ético. Por consiguiente, la natural inclinación humana a buscar el placer, el poder y la riqueza no justifican los actos de acuerdo con tales impulsos, y tampoco aquellos que se les opongan. Desde esta perspectiva, sencillamente no existiría un "fundamento natural de la ética".

(a) el acto es piadoso, y *por esta razón* (todos) los dioses lo aman, o

(b) el acto es piadoso *porque* (todos) los dioses lo aman.

De acuerdo con (b), el amor o la aprobación de los dioses vuelve piadoso un acto que en sí es neutral. Su cualidad moral se explica porque los dioses lo disfrutan, se complacen en él, lo aprueban. Si generalizamos, eso implica que la rectitud moral depende de la voluntad divina, y a su vez que la voluntad divina no se halla limitada por ninguna característica intrínseca del acto. Acatar los pactos justos y levantar templos son hábitos justos y piadosos, respectivamente, porque complacen a los dioses. El homicidio y atacar al propio padre son acciones injustas e impías porque sucede que repugnan a los dioses. Pero, en principio, a los dioses podrían gustar estas acciones.

En (a) la relación causal es la diametralmente opuesta. El placer que produce un acto en los dioses no es infundado o arbitrario. Existe algo en el acto mismo que explica por qué los dioses lo aman y se complacen en él. Si esta interpretación es correcta, y si la generalizamos, llegamos a una posición según la cual la rectitud moral de las acciones no les viene de afuera: se trata más bien de un atributo intrínseco de ellas, que es *independiente* de la reacción que provoquen en los dioses.

En el transcurso de esta discusión, Sócrates consigue que Eutifrón esté de acuerdo en que los dioses aman ciertas acciones porque son piadosas.[85] Pero, si "piadoso" *significa* "amado por los dioses",

entonces, sustituyendo un término por otro, obtenemos el absurdo de que los dioses aman ciertas acciones porque las aman.[86] Esto descalifica la interpretación (b). En consecuencia, la definición propuesta de piedad debe ser incorrecta, porque no revela qué *es* la piedad, sino solamente qué *sucede:* que los dioses se complacen en las acciones que poseen piedad. En griego, el contraste está trazado mediante dos términos que han llegado a ser parte del vocabulario propio de la filosofía: *ousía* y *páthos,* lo que algo es (o su esencia) y lo que algo padece (o le sucede a algo).[87]

Estas consideraciones sugieren que, puesto que (a) y (b) son alternativas excluyentes, Sócrates acepta la tesis de que la piedad es un parámetro objetivo. Por consiguiente, un mandato divino no debe ser obedecido porque sea divino, sino porque ordena aquello que es intrínsecamente correcto.

Debemos abandonar entonces la idea de que el primer principio de la ética socrática es la obligación de obedecer las órdenes emanadas de los dioses. La aceptación de Sócrates de parámetros objetivos que poseen más autoridad que la voluntad divina –que son, por lo tanto, absolutos e incondicionales– nos llevaría a suponer que la ética socrática es un caso de lo que llamamos un sistema ético *deontológico.*

¿Una teoría deontológica?

El término "deontológico" (derivado del participio griego *tò déon,* "aquello que debe hacerse", "aquello

es la combinación de las dos cosas que Calicles considera radicalmente opuestas. La ley natural de Calicles, por supuesto, equivale a la tesis de que el comportamiento habitual de los animales y del hombre en el mundo natural muestra que tal comportamiento se justifica. El ejercicio natural del poder manifiesta que existe un derecho a tal ejercicio; en suma, que poder hacer algo implica el derecho a hacerlo.[223] No necesito decir que es exactamente lo contrario de lo que afirmarán después las teorías de la ley natural.[224]

Si buscamos en los primeros diálogos un reconocimiento de que sería deseable que existiese un fundamento natural para la ética, hallamos inicialmente el uso de las llamadas "analogías naturales". En el *Critón,* por ejemplo, la razón para desestimar la opinión moral de la mayoría es que uno tampoco debe aceptar sus opiniones respecto al bienestar del cuerpo:[225] la mayoría no son médicos calificados. Por analogía, cuando tomamos una decisión debemos considerar cómo afecta ésta al bienestar o al bien del alma, y tampoco aquí la mayoría es una experta. Según Sócrates, el bienestar del alma se define de modo exclusivo en términos morales. No hay referencia a un estado óptimo del alma que pudiera describirse en términos puramente no morales, porque no hay propiedades no morales que contribuyan a hacer de un alma un alma buena. Sócrates no parece imaginar en el *Critón* un estado del alma que pudiese entrañar una premisa "natural" para la ética.

Quizás una estrategia más prometedora para la búsqueda de fundamentos naturales de la ética sea

una decisión es qué proporcionará mayor placer personal. Mi placer no solo es bueno; es mi único bien.

Desde esta óptica, vivir de forma correcta significa satisfacer los requerimientos de la moral natural (*tò katà fýsin kalòn kaì díkaion*, "lo admirable y justo según la naturaleza").[219] La ética de la moderación, de la templanza (*sofrosýne*, "moderación", "control de sí"), y del respeto de los derechos de los otros (*dikaiosýne*, "justicia")[220] es simplemente "contraria a la naturaleza" (*parà fýsin*).[221]

Como es evidente que Sócrates es partidario de este tipo de ética, parece razonable suponer que, durante su vida o poco después de su muerte, las personas que conocían la distinción entre lo natural y lo convencional podrían haber objetado que los principios socráticos solo eran el resultado de un acuerdo entre interlocutores (y, por tanto, verdad por convención), sin ninguna base en la naturaleza de las cosas. Si las únicas normas objetivamente válidas son las que se basan en la *fýsis*, y aquellas que constituyen el *nómos* encarnan los intereses del grupo que las impone, entonces la filosofía moral de Sócrates se vuelve altamente sospechosa.

Estas consideraciones nos llevan a preguntarnos si Sócrates trató de hallar un fundamento o justificación "natural" para los puntos de partida de su ética. La cuestión posee enorme interés, porque, si lo hizo, Sócrates sería el iniciador de una vasta tradición del pensamiento occidental, conocida como la teoría de la ley natural o iusnaturalismo.[222] Resulta sin duda irónico que Platón deje que Calicles acuñe la expresión *ho nómos ho tês fýseos*, "la ley de la naturaleza", que

que es un deber") se usa por lo común para designar los sistemas de ética que hacen del deber la piedra angular que soporta todo el edificio. Aquí la razón última para hacer algo, la justificación de fondo de una acción, es la convicción de que se trata de un deber. Las consecuencias de la acción, buenas o malas, son, en rigor, irrelevantes.

Si identificamos el deber con el requerimiento que cada una de las excelencias prescribe –esto es, si entendemos la justicia o la piedad como parámetros que determinan nuestros deberes hacia los otros seres humanos o hacia los dioses–, la interpretación deontológica de la ética de Sócrates parece a todas luces correcta.

Esto parece ser lo que expresa (P3) al destacar que el único aspecto relevante de una acción es si es justa o injusta, es decir, si tenemos el deber de realizarla o de abstenernos de hacerla. El problema central de los sistemas deontológicos es la formulación de criterios para saber cuándo algo es un deber y cuándo no. Posiblemente por eso Sócrates atribuye tanta importancia a la búsqueda de definiciones de las excelencias morales. Confiaba en que las definiciones correctas proveerían de tales criterios.[88]

Es indudable que para Sócrates las excelencias determinan los deberes, pero en su pensamiento, como veremos, la noción de bien desempeña un papel fundamental. Los sistemas deontológicos, en cambio, asignan al bien un papel subordinado. Para una mayor claridad conceptual será útil contrastar el enfoque deontológico con su alternativa más conocida, el enfoque teleológico (de *télos*, "fin",

"meta"). Las dos opciones se pueden caracterizar a grandes rasgos como sigue:

> Un sistema ético *deontológico* requiere que se haga lo moralmente recto sin considerar el bien (o el mal) a que conduce.
>
> Un sistema ético *teleológico* requiere que se haga lo moralmente recto porque eso conduce al bien.[89]

En lo que resta de este capítulo dirigiremos la mirada a las escasas referencias a la teoría socrática del bien en la *Apología*. Mi intención es preparar el terreno para la tesis de que la ética socrática, contrariamente a nuestra primera impresión, no es deontológica. Esta posición emergerá con mayor claridad hacia el fin del próximo capítulo.

Pero, sobre todo, quiero probar que la ética socrática tampoco es teleológica. Como gran parte de nuestro retrato de Sócrates, se trata de una paradoja; pero creo que esta paradoja en particular puede resolverse mostrando que la distinción entre ética deontológica y ética teleológica sólo es un marco de referencia, útil para imprimir una dirección inicial a nuestra investigación. A la larga, como veremos, esta distinción resulta inadecuada para clasificar la ética socrática.

Los bienes socráticos en la *Apología*

Como hemos visto, Sócrates se encuentra en una encrucijada hipotética. Sus opciones son (i) obede-

otros. Calicles llama *pleonexía*, una forma sustantivada de *pléon éjein*, "poseer más", a la consecuencia paradigmática de la fuerza. El término designa el afán por obtener riqueza y poder de modo injusto y desigual, el tipo de ambición que la ideología democrática griega buscaba reprimir. En efecto, *tò ison*, "lo igual", la "igualdad", representa en este pasaje el lema de la democracia.[213] Sin embargo, para Calicles la igualdad democrática es despreciable: piensa que la justicia natural solo se despliega si un hombre fuerte impone su voluntad en la ciudad como *despótes*, como un tirano.[214]

Calicles piensa que Polos cometió el error de aceptar que cometer injusticias es más vergonzoso por naturaleza, cuando en realidad solo es vergonzoso por convención o costumbre. Lo verdaderamente vergonzoso, como hemos visto, es ser víctima, porque es lo peor que puede ocurrir a un hombre.

¿Qué es, para Calicles, lo mejor que puede ocurrir a un hombre? Obtenemos una respuesta cuando Calicles completa sus primeras opiniones asignando un contenido específico a su concepto de la meta humana última. Para él, la riqueza y, sobre todo, el poder político[215] desempeñan un papel decisivo en la consecución de lo que denomina "la vida correcta",[216] "la excelencia y la felicidad".[217] Sostiene que vivir de modo correcto consiste en dejar que los propios apetitos (*epithymíai*) crezcan tanto cuanto sea posible y entonces satisfacerlos.[218]

En la terminología contemporánea, diríamos que Calicles defiende una forma radical de egoísmo hedonista, según la cual el criterio último para tomar

> lo admirable y lo justo [*tò díkaion*]. Pero yo creo que si un hombre nace con una naturaleza lo bastante fuerte, se batirá y escapará de todo esto; pisoteará lo que hemos escrito [¿estatutos legales?], nuestros sortilegios y nuestros encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, y este esclavo nuestro se sublevará y se revelará nuestro señor [*despótes*], y allí saldrá a la luz la justicia de la naturaleza.[212]

El discurso de Calicles no acaba aquí, pero con esta referencia a una manifestación casi mística de la justicia natural alcanza el clímax de su apasionada intervención.

Su tesis inicial es que Sócrates es consciente de la distinción entre *nomos* y *fýsis*, y que la aplica de modo engañoso en sus conversaciones. Calicles sostiene que, sin que su interlocutor lo advierta, Sócrates introduce variaciones semánticas en los predicados morales y evaluativos fundamentales.

Según Calicles, Sócrates aplica el predicado *aísjion* ("más vergonzoso", "más feo") al acto de cometer una injusticia, y lo hace en el sentido usual y convencional del término. Calicles piensa que eso es objetable, porque los términos que deberían gobernar la discusión son los predicados "bueno" y "malo" en su sentido natural.

Ser víctima de una injusticia, sufrir daño o abuso sin ser capaz de defenderse uno mismo o a sus amigos, ésas son las cosas naturalmente malas y *por lo tanto*, dice Calicles, naturalmente vergonzosas. De la debilidad surge la vergüenza. Lo bueno y admirable, en cambio, es ser bastante fuerte para hacer lo que uno quiere y no verse expuesto al maltrato de

cer a los atenienses, dejar de filosofar, y vivir, o (ii) obedecer al dios Apolo, seguir filosofando, y morir.

Escoge la segunda alternativa. Una razón poderosa en favor de la primera es, obviamente, evitar la muerte. Pero escogerla habría significado desobedecer a Apolo. Es el dilema a que se refieren (T11) y (T16), iluminando la distinción entre sabiduría e ignorancia: escoger salvarse de la muerte implica la certeza de que la muerte es algo malo, mientras que escoger no desobedecer supone la certeza de que desobedecer es malo. Sócrates afirma que sólo está seguro de que la desobediencia es mala. Dice que no sabe si la muerte es realmente algo malo.

Para que el contraste sea convincente, es necesario que el predicado "malo" se use en el mismo sentido en la formulación de ambas opciones. Entonces, si aplicado a la muerte, "malo" se entiende en su sentido no moral, cuando califique la desobediencia y la injusticia también debe entenderse en ese sentido. Así, es razonable decir que Sócrates está convencido de que la desobediencia y la injusticia no sólo son moralmente vergonzosas, sino también malas; es decir, que son cosas que nos dañan, tal como un accidente o una enfermedad nos dañarían.

De ello se deriva que Sócrates tendría, además de una razón moral para no desobedecer, una razón no moral: evitar el daño. Más adelante en la *Apología* se alude a la cuestión del daño a sí mismo, en términos que Sócrates sabía que provocarían una ola de indignación en el jurado:

(T26) Sepan que, si me condenan a muerte, siendo yo lo que digo que soy [inocente], no me dañarán a mí más que a ustedes mismos. Pues a mí ni Meleto ni Anito me dañarían. No pueden hacerlo, pues no creo que esté permitido (*themitón*, permitido por *thémis*, el orden divino de las cosas] que un hombre mejor sea dañado por uno peor. Por supuesto, quizás pueda ejecutarme o desterrarme o quitarme mis derechos de ciudadano. Puede que él, y quizás otros, crean que se trata de grandes males, pero yo no lo creo. [Pienso que es] mucho [peor] hacer lo que él está haciendo ahora: intentar que un hombre sea ejecutado injustamente.[90]

Aquí hay una comparación entre el efecto que un acto particular tendría sobre Sócrates y el efecto que tendría sobre sus acusadores. Obviamente, decir a éstos que resultarán dañados si su acción judicial tiene éxito y, más aun, que será un daño *mayor* que el que pueden infligir al acusado, resulta sorprendente y paradójico. Cualquiera que lo oyera por primera vez pensaría que se trata de un absurdo. ¿Por qué habrían de sufrir algún daño o perjuicio los victoriosos? Sócrates tenía razón al anticipar un disgusto general y un torrente de protestas en el tribunal.

Su afirmación, sin embargo, es perfectamente inteligible dados algunos supuestos básicos. Dañar a alguien es hacer algo que para esa persona es malo; es decir, causar daño es privar a una persona de algo que es bueno para ella. Cuanto mayor es el bien de que se le priva, mayor es el perjuicio que se le inflige. Por lo tanto, la comparación entre niveles de daño puede reducirse a una comparación entre los bienes involucrados.

porque, si es víctima de injusticia y ultraje, no puede defenderse a sí mismo ni defender a quienes ama.

Creo que aquellos que decretan las leyes [*nomoi*, costumbres][210] son los débiles, esto es, la mayoría. Por ellos mismos y para su ventaja decretan las leyes y asignan la alabanza y la censura. Asustan a los hombres fuertes, a aquellos que son capaces de tener más [*pléon éjein*], y, para prevenir que [los fuertes] tengan más que ellos, [la mayoría] declara que poseer más que otros [*pleonektein*] es vergonzoso e injusto, y que cometer una injusticia consiste en eso, en intentar tener más que los demás. Creo que se contentan con compartir una parte igual [*tò íson*], puesto que son inferiores. Estas son las razones por las que se dice que intentar tener más que la mayoría es injusto y vergonzoso, por convención, y por qué ellos lo llaman cometer una injusticia.

Pero yo creo que la misma naturaleza aclara que lo justo [*díkaion*] consiste en que los mejores posean más que los peores, los fuertes más que los débiles. [La naturaleza] muestra que es así en numerosos ámbitos, no solo entre los animales sino también en todas las ciudades y las razas, donde se ha juzgado que lo justo [*tò díkaion*, la justicia] consiste en que los superiores manden sobre los inferiores y posean más que ellos. Pues, ¿en qué tipo de justicia se apoyaba Jerjes cuando acometió contra Grecia? ¿O su padre [Darío] contra los escitas?[211] Son innumerables los ejemplos que podrían mencionarse. Creo que estos hombres hacen esas cosas en concordancia con la naturaleza de lo justo; sí, por Zeus, en concordancia con la convención [ley] de la naturaleza, aunque quizás no en concordancia con la convención [ley] que nosotros formulamos. Moldeamos a los mejores y más fuertes de nosotros desde que son muy jóvenes, y los enjaulamos como a cachorros de león; y con encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que deben tener lo mismo [*tò íson*] que todos y que esto es

justas"], Gorgias se avergonzó y respondió que sí le enseñaría. Y lo hizo así porque habitualmente los hombres se enojan si alguien se niega a enseñarles. Y a causa de esta admisión, él [Polos] añadió que Gorgias había sido forzado a contradecirse, y eso es precisamente lo que a ti te gusta. Polos entonces se rió de ti, e hizo bien, en mi opinión. Pero ahora le ha sucedido exactamente lo mismo. Yo no admiro a Polos precisamente por esa razón: estuvo de acuerdo contigo en que cometer una injusticia es más vergonzoso que padecerla. Como resultado de esa admisión, se vio atado y embozado en la discusión, pues tuvo vergüenza de decir lo que pensaba.

En realidad, Sócrates, tú afirmas perseguir la verdad pero conduces esta discusión hacia las vulgaridades de los demagogos que no son admirables por naturaleza [*fýsei*], sino solamente por convención [*nómoi*, por un pacto social, por ley]. Naturaleza y convención se oponen las más de las veces, así que alguien que está avergonzado y no se atreve a decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse. Este es el ingenioso truco que te sirve para hacer daño en tus conversaciones. Si alguien habla de acuerdo con la convención, tú solapadamente lo interrogas de acuerdo con la naturaleza; si [habla] de lo natural, [*tà tês fýseos*, las cosas de la naturaleza] [tú le preguntas] sobre la convención [*tà toû nómou*, las cosas de la costumbre, lo que la ley establece].

Eso ha sucedido en la discusión acerca de cometer o padecer una injusticia. Cuando Polos menciona lo que es más vergonzoso de acuerdo a la costumbre, tú desplazas el argumento hacia la naturaleza. Por naturaleza todo lo que es peor es más vergonzoso –como sufrir una injusticia–, mientras que por convención es [más vergonzoso] actuar de modo injusto. No es propio de un hombre soportar el sufrimiento de una injusticia. Es propio del esclavo, para quien sería mejor morir que vivir,

Si Sócrates es condenado, los males que padecerá pueden ser la muerte, el exilio o la pérdida de sus derechos políticos (*atimía*). Los bienes correspondientes son la vida, la residencia en la ciudad y el pleno ejercicio de sus derechos en la *pólis*.

Todo el mundo está de acuerdo en que estos son grandes males y grandes bienes. Pero Sócrates piensa que hay un mal mucho peor: ejecutar injustamente a alguien. En comparación, sostiene, los otros no son tan malos. Ordenar una ejecución injusta es peor, en el sentido no moral de "peor".

Por implicación y generalización llegamos a la doctrina socrática de que el ejercicio de la justicia y la rectitud moral están entre los mayores bienes para un individuo. En comparación, cosas buenas como la ciudadanía, la vida en la ciudad e incluso la vida misma parecen bienes menores. Por lo tanto, verse privado de uno de estos bienes es sufrir un daño menor. De aquí se sigue que los acusadores de Sócrates sufrirán un daño mucho mayor.[91]

Como vemos, hay una clara diferencia entre la escala de valores o bienes que Sócrates propugna y la escala que acepta la mayoría de los atenienses.

¿Qué razones aporta Sócrates en defensa de su postura? En la *Apología*, ninguna, por supuesto. Habría sido del todo inapropiado que aportara una justificación detallada de los principios más generales de su filosofía moral mientras se defendía en el tribunal. Pero persiste una seria objeción: actuar en concordancia con la justicia a menudo daña en lugar de beneficiar al agente. Pareciera que el que realmente se beneficia no es el agente mismo, sino el

individuo lo bastante afortunado para que se lo tratara con honestidad.

La tesis provisional que podemos extraer de la *Apología* resulta entonces un cimiento controvertido y problemático para el edificio que intentamos reconstruir:

> *El ejercicio de la justicia, esto es, de una excelencia cuya meta es el respeto al bien de los otros, es un bien fundamental para uno mismo.*

Más adelante veremos cómo Platón sitúa esta convicción de Sócrates en el centro del *Gorgias*; y después, probablemente excediendo los límites de la filosofía socrática, que escribe la *República* a modo de un grandioso *alegato* en su defensa.

Pero, antes de introducirnos en el *Gorgias*, debemos detenernos en otro documento admirable, que comparte con la *Apología* la representación de Sócrates enfrentado a la elección entre la vida y la muerte.

La *Apología* nos ha dejado entrever un principio de decisión y un bosquejo de una teoría de los bienes o valores. El *Critón* confirmará este intento inicial por identificar los elementos centrales de la filosofía moral socrática.

V

Calicles y la justificación platónica de la ética de Sócrates

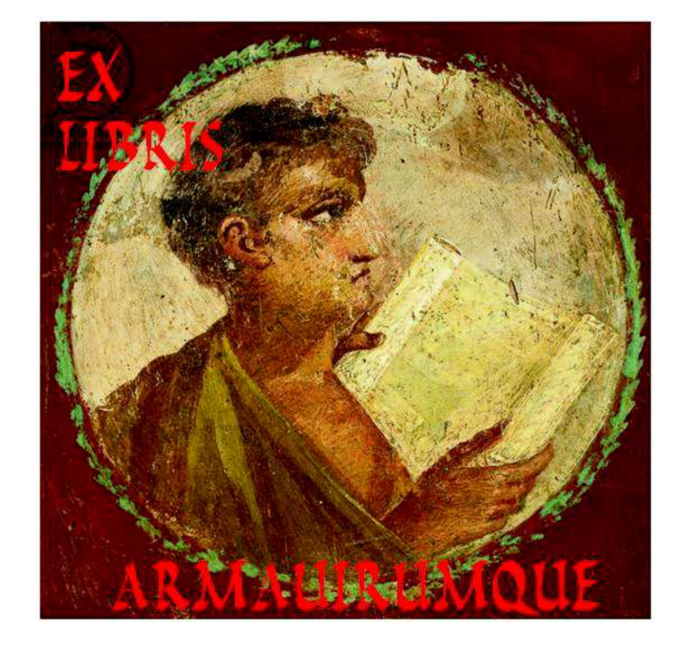
La línea principal del ataque de Calicles a la ética socrática se basa en una distinción que se remonta a la sofística del siglo V: la distinción entre *fýsis* ("naturaleza") y *nómos* ("costumbre", "ley", "convención").[208] Calicles entiende que esta distinción marca un contraste entre aquello que es dado o nace sin intervención humana y aquello que es producto de usos y acuerdos humanos. La *fýsis* posee una realidad objetiva, sólida; el *nómos* depende de las opiniones y elecciones subjetivas de los hombres. Según Calicles, lo natural y lo convencional no están en el mismo nivel. Lo natural es la realidad superior; las convenciones humanas están muy por debajo.[209]

Su defensa de la superioridad de la naturaleza constituye una pieza memorable de razonamiento moral que merece citarse textualmente.

> (T46) Calicles: Sócrates, en tus conversaciones pareces comportarte con juvenil insolencia, actuando como un verdadero demagogo. Estás haciendo con Polos lo mismo que él te reprochó hacer a Gorgias. Polos dijo, tú lo viste, que cuando tú preguntaste a Gorgias si enseñaría a un discípulo que viniese a él deseando aprender retórica, pero sin saber lo que es justo [*tà díkaia*, "las cosas

provocar su aceptación. El punto crucial es que el interlocutor los acepta.[207]

En la confrontación con Calicles se mantiene este rasgo del *élenjos*, pero surge un nuevo tipo de justificación, que esta vez busca convencer al lector de la verdad de las proposiciones morales fundamentales.



III

La justificación de una decisión: el *Critón*

Jenofonte sintetiza el tema del *Critón* en unas pocas líneas de su *Apología*:

> Después, cuando sus compañeros quisieron secuestrarlo y sacarlo de allí [de la prisión], se negó a seguirlos. Incluso pareció burlarse de ellos, preguntándoles si conocían algún lugar fuera del Atica [la frontera legal del estado ateniense] donde la muerte no pudiera llegar.[92]

Las buenas intenciones de los amigos de Sócrates proporcionan a Jenofonte una renovada oportunidad para describir, de modo simple y directo, el coraje y el sentido del humor del maestro. En contraste, el tratamiento que Platón escoge para relatar el mismo acontecimiento conduce a una meditación compleja y rigurosa sobre las razones de Sócrates para rechazar una oferta de aspecto tan razonable. Puesto que Sócrates es inocente de los cargos que han llevado a su condena, parece perfectamente justificable que huya.

En circunstancias normales, la ejecución de un criminal en la antigua Atenas se habría llevado a cabo temprano, en la mañana siguiente al juicio. Los veredictos del tribunal eran inapelables. En el caso

de Sócrates sucedió algo inusual, que retardó la ejecución por casi treinta días.[93] La sección inicial del *Fedón* describe este suceso:

> (T27) Fedón: Una coincidencia afortunada [*týje*] aconteció, Ejécrates, pues sucedió [*étyjen*] que el día anterior al juicio se había coronado la popa del barco que los atenienses envían a Delos.
>
> Ejécrates: ¿Qué barco es ése?
>
> Fedón: El navío donde los atenienses dicen que antaño navegó Teseo hasta Creta con los "dos veces siete" [siete muchachos y siete muchachas enviados por Atenas para ser sacrificados al Minotauro, el mítico monarca de Knossos]. Los salvó y se salvó él mismo. Según el relato, ellos [los atenienses] habían prometido a Apolo que si se salvaban enviarían cada año una peregrinación [*theoría*] a Delos [isla del mar Egeo, cuna de Apolo y su hermana Artemisa]. Desde entonces y hasta hoy, cada año la han enviado al dios. Tienen por costumbre que, una vez que la peregrinación ha comenzado, deben mantener la ciudad pura y no ejecutar a nadie durante el viaje a Delos y hasta el regreso del barco. A veces esto lleva tiempo, si sucede [*týjosin*] que soplan vientos que los detienen. La peregrinación comienza cuando el sacerdote de Apolo corona la popa del barco, y eso fue lo que sucedió [*étyjen*], como he dicho, la víspera del juicio. Por esta razón Sócrates pasó largo tiempo en prisión entre el juicio y su ejecución.[94]

La escena inicial del *Critón* se sitúa en la celda de Sócrates antes del amanecer del día después de que fuera avistada la galera ateniense en Sunio, un promontorio en el extremo sur del Atica. El barco sagrado arribará al Pireo ese mismo día.

Una interpretación completa de la confrontación con Polos requeriría ahora de una exposición de la teoría del castigo, que la complementa.[206] No pienso, sin embargo, que sea necesario para nuestros propósitos, pues no alcanzo a ver nuevos elementos de la filosofía moral socrática en los pasajes correspondientes del texto. Su paradoja principal ("si uno ha cometido una injusticia, es mejor ser castigado que salir librado") es un corolario inmediato de la tesis de que las trasgresiones morales son los peores males. El castigo, como los purgantes medicinales, es el instrumento apropiado para liberarse de ellos.

En la discusión con Calicles hallaremos nuevos desarrollos del núcleo de la posición socrática.

Antes reparemos en que hasta ahora –en lo que hemos visto del *Gorgias*, y tal como sucede en la *Apología* y el *Critón*– Sócrates no ha realizado ningún intento directo por justificar los principios de su filosofía moral. Estos principios se validan de modo indirecto cara a cara con el interlocutor, que acaba aceptándolos después de que su posición inicial ha sido refutada. En este sentido, no hay intento de justificación más allá de los límites del diálogo mismo. La refutación parte de un acuerdo (o de la aceptación tácita de un acuerdo) surgido en el curso de la conversación, y este acuerdo expresa una opinión generalizada (por ejemplo, que uno debe permanecer en el puesto que el superior le ha asignado; que los acuerdos justos deben cumplirse, que es más vergonzoso cometer una injusticia que sufrirla). No se proporcionan más razones para

do. No se puede definir o explicar uno mediante el otro. Como hemos visto, la identificación del bien (el bien no instrumental, se entiende) y de lo justo o moralmente recto es una tesis sustancial de la ética socrática y no una declaración sobre el significado común de las palabras.

Sería muy extraño, por lo tanto, sostener que la definición de *kalón* que opera en el argumento corresponde a la convicción personal de Sócrates. La definición responde a una clara intención de generar una *reductio ad absurdum*. Sócrates ofrece a Polos la oportunidad de expresar lo que probablemente es una convicción fuertemente enraizada en la mentalidad del joven siciliano: que las cosas admirables son aquellas que nos aportan placer o nos benefician.[205]

El argumento, entonces, no contribuye de modo directo a la justificación de la tesis socrática. En cierto sentido, es una petición de principio pues supone la conclusión al suponer, por definición, que si algo digno de elogio moral no es placentero, será entonces, por el propio significado del término, ventajoso. Se podría objetar que en muchos casos no es ni lo uno ni lo otro.

El resultado de la discusión con Polos es que una postura que entiende como lo más deseable el poder político sin ataduras, y que al mismo tiempo acepta un juicio moral negativo sobre ciertos usos del poder, es incoherente. La incoherencia reside en que el poder se considera incondicionalmente bueno y al mismo tiempo malo dadas ciertas condiciones. Polos no es capaz de proveer una alternativa plausible a las ideas morales de Sócrates.

Critón llega al romper el alba, pero deja que su amigo siga durmiendo plácidamente. Cuando Sócrates despierta, discuten la proposición que ha motivado tan temprana visita: una conspiración para ayudar a Sócrates a escapar de la cárcel. Todo ha sido previsto. Se ha sobornado a los guardias, algunos extranjeros han traído dinero suficiente para cubrir los gastos y los amigos de Critón en Tesalia acogerán y protegerán a Sócrates si decide ir allí.[95]

Una vez más, a causa de las buenas intenciones de Critón, Sócrates se halla en una encrucijada. Otra vez se le presenta la oportunidad de escoger entre la vida y la muerte.

Critón, por supuesto, sabe que Sócrates no aceptará impulsivamente el ofrecimiento. Sabe que debe convencerlo. De allí procede su ansiedad por desplegar una gran cantidad de argumentos. Estos se pueden sintetizar así:

(i) Si Sócrates permite que lo ejecuten, Critón se verá privado de un amigo irremplazable.

(ii) Si Sócrates permite que lo ejecuten, muchos pensarán que Critón no quiso gastar dinero para salvarlo y que, por ende, lo abandonó.

(iii) Si Sócrates escapa, Critón será perfectamente capaz de defenderse de las acusaciones de los sicofantes o informantes a sueldo, y no se verá forzado a pagar gravosas multas o a perder su fortuna.

(iv) Si Sócrates permite que lo ejecuten, se habrá traicionado a sí mismo, porque habrá hecho lo que sus enemigos querían que hiciera.

(v) Si Sócrates permite que lo ejecuten, habrá traicionado a sus hijos, por abandonarlos en vez de criarlos y educarlos.

(vi) Si Sócrates permite que lo ejecuten, se revelará a sí mismo como carente de las cualidades de un hombre bueno y valiente. Habrá renunciado a las excelencias que se había propuesto cultivar.

(vii) Si Sócrates permite que lo ejecuten, se pensará que Critón y sus amigos son unos cobardes e incompetentes.[96]

La conclusión de estos argumentos es que la ejecución de Sócrates no sólo será mala. También será moralmente vergonzosa, tanto para él como para sus amigos.[97]

En sí mismos los argumentos son bastante heterogéneos, y corresponden, en realidad, a distintas concepciones morales.

La razón (i) es quizás una expresión simple y genuina de afecto amistoso.

Las razones (ii) y (iii) destacan el valor subordinado del dinero, pero, de un modo sutil, es probable que provocaran un efecto contrario al deseado. Al insistir en que la pérdida pecuniaria será mínima, Critón atribuye a Sócrates una preocupación por la riqueza que es ajena a su carácter.

La razón (iii) se explica en el contexto de las instituciones democráticas atenienses, por las cuales cualquier ciudadano privado podía procesar a un transgresor de la ley (pues el derecho y el deber de iniciar una acción legal no se limitaban a magistrados que deberían actuar *ex officio*). Consecuentemente, se convirtió en una práctica habitual contratar a un acusador profesional o sicofante para presentar cargos en contra de rivales políticos. De este modo, un ateniense rico podía llevar a sus enemigos per-

En el argumento hay varias sustituciones de términos que suponen el paso desde una noción a otra ligeramente diferente. Ir de "útil" a "(instrumentalmente) bueno" es probable que sea legítimo, pero en cambio es difícil aceptar un desplazamiento desde "doloroso de ver" (una sustitución razonable para "feo", el término opuesto a "placentero de ver") a "doloroso" sin más. En efecto, es dudoso que *aisjrón* haya tenido alguna vez ese sentido (*lyperón* es el término más común para "doloroso"). Y si retenemos el significado estándar ("feo"), puede argüirse que la contemplación de un acto de injusticia es efectivamente dolorosa para el observador. El mayor o menor dolor no se atribuye a ninguno de los participantes (quien hace lo injusto o quien lo sufre), sino a un tercero. Esto creo que implica la admisión clave de Polos. Los actos de injusticia son socialmente penosos, desagradables. Si es así, de ello no se desprende que cometer una injusticia sea peor.[204]

La segunda dificultad consiste en si es legítimo explicar el uso moral de un término reduciéndolo a su uso estético o instrumental, o a ambos. Me inclino a pensar que no, porque no existen lazos conceptuales entre lo placentero y lo moralmente lícito, como Sócrates mostrará en su discusión con Calicles. Tampoco hay lazo conceptual alguno entre lo que es ventajoso para una persona y lo que sería moralmente correcto que esa persona hiciera, esto es, entre los usos corrientes de "(instrumentalmente) bueno" y "(moralmente) correcto". La mayoría de los hablantes de griego y castellano asegurarán que estos dos predicados significan algo diferente y no relaciona-

llano puede variar. En algunos casos, en un sentido básicamente estético, será adecuado decir "hermoso"; en otros será mejor traducirlo como "útil", "bueno" o "beneficioso" (en un sentido instrumental, como apto o eficiente); y en otros, en fin, como "bueno" pero en el sentido moral, es decir "admirable", "noble".[202] La estrategia de Sócrates en este argumento es definir el sentido *moral* de la palabra en relación con sus otros dos sentidos, el estético y el instrumental, ya sea por separado o juntos.

Una vez que Polos admite que algo es *aisjrón* por las razones opuestas –porque produce dolor o un mal–,[203] y el uso comparativo de ambos predicados se explica por referencia al exceso de cualquiera de los cuatro factores involucrados (placer, beneficio, dolor y daño, tomados por separado o juntos), Sócrates aplica los resultados de esta definición a la evaluación de sufrir una injusticia o cometerla.

Si hacer algo injusto es *aísjion*, entonces superará a hacer algo justo, ya sea porque produce más dolor o un mal mayor o ambas cosas. Está claro que cometer una injusticia no es más doloroso que sufrir una. Por el contrario, la víctima soporta mayor dolor (por ejemplo, el que es torturado, o arrestado o enviado al exilio). Por lo tanto, cometer una injusticia será *aísjion* sobre la base especificada del otro término de la disyunción que define lo vergonzoso: el mayor mal. Entonces, Sócrates concluye que como no es más doloroso, es peor cometer una injusticia que padecerla.

¿Resulta convincente este argumento? Los especialistas han llamado la atención sobre dos tipos de dificultades que plantean dudas acerca de su validez.

sonales a juicio sin sufrir los inconvenientes de hacerlo en persona.

Las razones (iv), (vi) y (vii) se comprenden en el contexto de la ética heroica, pues su fuerza nace del deshonor que significan los cargos de debilidad y de cobardía (*kakía, anandría*).[98] Más aun, (iv) suponen que hacer algo que coincide con las intenciones del enemigo equivale a la traición, un cargo quizá más serio que los anteriores.

Los argumentos (ii) y (vii) de Critón se relacionan con la reputación y el honor, pero en (ii) esa noción está bastante lejos de la *timé* de los héroes homéricos. Para éstos, *timé* era sobre todo el reconocimiento del estatus y de las habilidades marciales de un hombre por sus iguales, los demás jefes. En cambio, aquí tenemos "la opinión de la mayoría", el "qué dirán" de una sociedad más igualitaria.

Finalmente, el cuidado de los hijos que se expresa en (v) apela a un deber universal que no está ligado a ninguna concepción moral en particular.

Sócrates comienza su respuesta a estos argumentos con una observación general:

> (T28) Debemos examinar si esto debe hacerse [*praktéon*] o no, porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy un hombre que únicamente se deja convencer por el argumento [*lógos*, razón] que después de una reflexión me parezca el mejor. No puedo tirar por la borda los argumentos que he formulado en el pasado [sólo] porque me ha tocado este azar. Me parece que se mantienen [intactos, como antes] y los respeto y honro como antes. Si no somos capaces de decir nada mejor que esos argumentos, ten claro que no estaré de acuerdo contigo,

aunque la fuerza de la mayoría nos asuste con más espantajos, amenazándonos con prisión, muerte y privación de bienes.[99]

De acuerdo con este pasaje, Sócrates tomará una decisión a la luz del argumento o razón que le parezca mejor. No espera que esta razón surja como una iluminación repentina; más bien cree que será uno de los *lógoi* que antes ha concebido en el curso de "discusiones libres y abiertas", como yo las llamo. Piensa que no debe abandonar estas razones porque, en su actual situación, traigan consigo consecuencias funestas.

Este pasaje, pues, confirma en términos generales lo que hemos concluido en el capítulo I. Sócrates afirma abiertamente un determinado conjunto de ideas morales. No está dispuesto a rechazarlas *por miedo,* pero en todo momento está abierto a la posibilidad de revisarlas *por buenas razones.* Deja muy en claro que persistirá en sus convicciones "si no podemos expresar [*légein*] algo mejor". Si ahora fueran capaces de formular un mejor *lógos* que aquellos que sostuvieron en el pasado, él estaría abierto a modificar su filosofía moral. Pero eso, simplemente, no ocurre.

Sócrates menciona el papel decisivo del mejor argumento para decidirse por una opción; sin embargo, otorgarle demasiada importancia a este pasaje le atribuiría tal vez un peso indebido a un solo aspecto de su carácter, el racional, y con ello se desplaza otro rasgo suyo, muy diferente y también muy bien documentado.

no es mejor sino peor para el agente.[201] Por ende, ahora deberíamos esperar que, al refutar a Polos, Sócrates defendiera indirectamente uno de los postulados fundamentales de su filosofía moral.

La refutación de Sócrates supone de modo tácito una estricta simetría entre ciertos predicados, y se apoya inicialmente en su uso ordinario. Los predicados simétricos en este caso son *aisjrón,* un adjetivo cuyo comparativo es *aísjion,* y *kalón.* Se toman como simétricos en el sentido de que los criterios para la aplicación de uno son exactamente los opuestos de los que rigen la aplicación del otro.

Sócrates comienza el *élenjos* logrando que Polos esté de acuerdo con que el criterio para llamar a algo *kalón* es que el objeto debe ser útil, agradable de contemplar, o ambas cosas. Para entender este argumento (y el inmediato asentimiento de Polos), hay que observar que *kalón* era uno de los términos de elogio o encomio más utilizados en griego.

Algo puede ser alabado como *kalón* si es hermoso y produce gozo al contemplarlo, esto es, si exhibe cualidades estéticas. También, si está bien hecho y por ende es un instrumento eficaz. Pensemos en un escudo. Si ha sido bien construido, puede ser *kalón,* tanto por el placer estético que provoca como por su utilidad en la batalla.

Pero existe una tercera aplicación de *kalón,* que mencionamos en el capítulo anterior: también puede ser *kalón* todo aquello que sea estimable desde un punto de vista moral.

Debido a estas tres maneras como el término puede ser usado en griego, su traducción al caste-

La refutación de Polos

Polos, por supuesto, no aprueba la jerarquía de bienes que propone Sócrates. En dos ocasiones rechaza el teorema de que es mejor padecer una injusticia que cometerla. En su opinión, padecerla es peor y causa más daño.[199] Por lo tanto, es mejor actuar de modo injusto.

Al responder a Sócrates, Polos hace una concesión que lo conduce a dificultades que no podrá superar. Admite que, aun cuando es peor sufrir una injusticia, es *aísjion*, "más feo", "más vergonzoso" cometerla.[200]

Esta concesión corresponde a la opinión, compartida por la mayoría de los antiguos griegos, de que hay reglas que gobiernan la vida de la comunidad y que romperlas, en especial las que protegen los derechos y las posesiones de los demás, es inaceptable. Se ve con malos ojos a quien medra de modo injusto: se considera una actitud fea o socialmente indecorosa.

Reparemos en que la conjunción de las dos opiniones expresadas por Polos:

hacer una injusticia es mejor

hacer una injusticia es más vergonzoso

implican un rechazo total de la doctrina socrática de que los bienes decisivos son los bienes morales, pues esta doctrina implica que cualquier cosa vergonzosa

La señal divina

En el *Simposio*, por ejemplo, se nos dice que durante el sitio de Potidea –una ciudad del norte de Grecia que se levantó contra el imperio ateniense en el año 432 a. C.–, Sócrates pasó veinticuatro horas de pie en el mismo lugar, totalmente abstraído de lo que sucedía a su alrededor.

A primera vista, esta anécdota podría sugerir alguna forma de experiencia extática o religiosa, en especial considerando que Sócrates rezó al sol al comenzar el día; pero un estudio más detallado del texto revela que su estado de concentración profunda resultaba probablemente de su búsqueda de una solución a un problema intelectual. Los tres participios que describen lo que hacía apuntan en esa dirección (*ti skopôn*, "examinando algo"; *zetôn*, "buscando"; *frontízon ti*, "pensando sobre algo").[100] Por lo tanto, no hay razón para creer que Sócrates estuviera viviendo una experiencia mística o irracional.

Más directamente relevantes son aquí las alusiones frecuentes a un extraño factor no racional que interviene en el proceso socrático de decisión. Tanto en Platón como en Jenofonte,[101] Sócrates declara que algunas de sus decisiones están guiadas por una "señal divina" (*tò toû theoû semeîon*, *tò daimónion semeîon*, o simplemente *tò daimónion*, "la (señal) divina"; de *daímon*, "divinidad" o "ser divino").[102] Esta señal –o voz (*foné*)– se menciona dos veces en la *Apología* platónica:

(T29) La causa de esto [que no intento hablar ante la Asamblea, que no soy un participante activo en la

política cotidiana] es algo que a menudo me habrán oído decir en diversos lugares: que algo divino me sucede. Es lo que Meleto ha ridiculizado en su acusación. Empezó cuando yo aún era un niño. Es como una voz que viene a mí, y cuando lo hace, siempre me disuade de hacer lo que estoy a punto de hacer. Nunca me empuja [a hacer algo]. Es la razón de que no sea activo en política.[103]

Después del voto que lo sentencia a muerte, Sócrates explica:

(T30) Algo asombroso [me] ha sucedido. Mi habitual [voz] profética, la que viene del dios, en el pasado siempre [me habló] de modo frecuente, y si yo estaba por cometer alguna acción incorrecta se oponía con fuerza, aun en materias triviales. Ahora me ha sucedido lo que ustedes ven: esto que cualquiera podría pensar, y que se piensa, que es el colmo de los males. Sin embargo, ni al salir de casa por la mañana, ni cuando vine a este tribunal, ni cuando iba a dar mi discurso [*lógos*], se me opuso la señal del dios. Y eso que en otras discusiones [*lógoi*] me ha retenido en medio de una frase. Respecto a lo que estoy haciendo ahora, sin embargo, en ningún momento se ha opuesto a lo que he hecho o he dicho. ¿Cuál es para mí la causa? Se lo diré. Es probable que esto que me ocurre sea bueno, y que los que pensamos que morir es un mal no podamos entenderlo correctamente. Poseo una gran prueba, pues es imposible que la señal no se hubiera opuesto si yo no fuera a hacer algo bueno.[104]

Con la escasa información que proporcionan pasajes como éste, no resulta sorprendente que la interpretación de la señal divina continúe siendo

La existencia de los bienes condicionales explica por qué nuestros textos parecen oscilar entre pasajes que indican que la injusticia es el *mayor* de los males (y por ende que hay otros males)[196] y pasajes que sugieren que la justicia es el *único* bien (y entonces no hay otros).[197] Pero, a pesar de esta asimetría, no hay razón para insistir en que se trata de una contradicción. La notoria desproporción entre los bienes morales incondicionales y los bienes condicionales no morales explica por qué Sócrates, en algunos contextos, en realidad considera a los primeros como prácticamente los únicos bienes.

En la Introducción sugerí que existen dos posibles interpretaciones no instrumentales del concepto socrático de la felicidad. De acuerdo con la primera (2a: coincidencia total), las virtudes morales son el único constituyente de la felicidad; de acuerdo con la segunda interpretación (2b: coincidencia parcial), la felicidad incluye algunos bienes no morales.

Ahora estamos en condiciones de advertir que la diferencia entre ambas interpretaciones es mínima. En rigor, (2b) es la correcta, por la presencia de bienes condicionales en el catálogo socrático de bienes. Una persona justa que posea riqueza y salud está (ligeramente) en mejor situación que otra que no las posea. Pero, puesto que la contribución de la riqueza y la salud es mínima y depende por completo de que sean usadas de un modo justo, sigue siendo cierto que algo es bueno para el agente si, y sólo si, ese algo (o su uso) es moralmente correcto.[198]

lencia. Ser rico no te hace honesto. Pero la honestidad y la justicia convierten la posesión y el uso de la riqueza en un bien genuino, en algo que es valioso poseer bajo la condición de que uno posea previamente una excelencia moral.

Sócrates parece admitir, entonces, la existencia de otros bienes aparte de los morales, pero les asigna un lugar subordinado. No desempeñan ningún papel en las decisiones cruciales de su vida. Si uno tiene que optar entre (a) obtener y preservar un bien moral como la justicia, y (b) obtener y preservar un bien no moral como la riqueza, la salud e incluso la propia vida, lo racional es escoger (a).

Ahora podemos encarar la dificultad que nos llevó a revisar el pasaje del *Eutidemo*. Cuando enfrentamos una elección entre dos alternativas moralmente legítimas –esto es, cuando nada moralmente inapropiado se relaciona con ninguna de ellas–, ¿cómo deberemos proceder? Una simple solución de tipo socrático sería: la elección racional preferirá los bienes condicionales no morales sobre aquellos puramente instrumentales o sobre los males no morales (enfermedad, pobreza). Pero debemos estar alertas a que los bienes condicionales solo realizan una contribución modesta, casi insignificante, a nuestra felicidad. Si suponemos que hay templanza en ambos casos, uno debe preferir una alimentación que favorezca la salud y no la enfermedad. Suponiendo que haya justicia, se debe preferir la riqueza y no la pobreza, y así sucesivamente. Con todo, la vida buena del hombre virtuoso no se verá seriamente afectada por la enfermedad ni por la pobreza.

motivo de una controversia que quizás nunca se resuelva. ¿Se trata de un síntoma de anomalía sicológica o de algún estado patológico? ¿Debemos entenderlo como una genuina experiencia religiosa, como una forma de comunicación con lo divino? También podemos concebirla simplemente como la normal "voz de la conciencia", descrita en términos más llamativos.

No estoy en situación de decidir si Sócrates alude a una experiencia religiosa o patológica, pero pienso que es posible demostrar que la tercera conjetura, la que ve en la señal divina la voz de la conciencia moral, debe desecharse.

En una primera lectura, esta conjetura parece correcta porque en (T30) la señal disuade a Sócrates de inmiscuirse en una actividad que se describe con una expresión que puede entenderse en un sentido estrictamente moral: *mè orthôs práttein*, "actuar de modo incorrecto". El contexto, sin embargo, nos permitirá inferir que la referencia no es sobre qué es incorrecto desde el punto de vista *moral*, sino desde el punto de vista *prudencial*.

Debemos recordar que el término "prudencia" y sus derivados se usa en filosofía moral para calificar opciones y acciones desde la perspectiva del interés personal. Si una acción es beneficiosa para el agente o desemboca en algo bueno para éste en un sentido no moral, decimos que el agente ha tomado una decisión prudente. Hacer ejercicio de modo regular, y por tanto estar saludable, es, en ese sentido, hacer algo que se puede calificar como prudencial.

En (T29) la voz misteriosa recomienda a Sócrates que se abstenga de desempeñar un papel activo en la política ateniense. Hacerlo no habría sido moralmente incorrecto. De hecho, hacia el fin de la guerra del Peloponeso, en 406 a. C. (dos años antes de la derrota final, cuando Atenas había perdido una porción importante de sus ciudadanos), Sócrates aceptó ser miembro del Consejo o Bulé.[105] Aparentemente, esta decisión –que tomó a una edad tardía y en vista de las severas circunstancias que vivía Atenas– no fue motivo de objeción alguna por parte de la señal divina.

Sócrates explica que la razón por la que la señal divina se había opuesto a ello con anterioridad era que su rigurosa adhesión a los ideales de justicia habría vuelto a la mayoría en su contra (como de hecho ocurrió mientras estuvo en el Consejo). Por lo tanto, podría haber sido ejecutado mucho tiempo antes, sin tener la oportunidad de hacer algo provechoso para sus compañeros atenienses y para él mismo.[106] Considerando el bien de Atenas, y su propio bien (su logro de la vida buena, como veremos), no habría sido prudente que Sócrates se comprometiera en política.

El mismo razonamiento aparece en (T30). Puesto que por lo general se piensa que la muerte es un gran mal (en el sentido no moral, esto es, que es malo para la persona que muere, sin considerar ninguna responsabilidad moral suya o de otros), Sócrates espera que la señal lo disuada de ir a un lugar donde enfrentará la posibilidad de ser condenado a muerte. Como la señal no manifiesta oposición,

con la muerte, es todavía más deseable que la injusticia, como sea que se la califique.

¿Y qué ocurre con la riqueza? ¿Es puramente instrumental o puede considerarse un bien condicional? Hay un pasaje en la *Apología* que proporciona una lúcida respuesta a estos interrogantes, pero el lector que no sabe griego no suele advertirlo porque con frecuencia se traduce mal. Una tradución habitual es la siguiente:

> La riqueza no trae la excelencia, pero la excelencia trae la riqueza y otras bendiciones públicas y privadas para los hombres.[194]

Según esta versión, Sócrates exhorta a la gente a que practique la virtud moral a partir del curioso fundamento de que los hará ricos... Pero si Sócrates es virtuoso y no se ha hecho rico, él mismo provee el contraejemplo pragmático que refuta su máxima.

Un estudio más detenido del texto griego revela que una traducción correcta no es vulnerable a esa refutación pragmática:

> (T45) La excelencia [*areté*] no procede [*gignetai*, llega a ser] de la riqueza, pero es a partir de la excelencia que la riqueza y las demás cosas [se vuelven] bienes para los seres humanos, tanto en la vida privada como en la pública.[195]

Traducidas de esta manera, estas líneas son coherentes con el pasaje del *Eutidemo*, y en parte confirman mi formulación de la doctrina socrática de los bienes. La riqueza por sí misma no genera exce-

era un deporte griego!) (ii) La riqueza, la salud, una buena apariencia física y bienes similares sin duda pueden valorarse por sí mismos. Si se dan en conjunto con la excelencia moral, no puede decirse que sean puramente instrumentales. Pero también es cierto que pueden usarse para el bien o para el mal. En este sentido, cuando los consideramos de manera independiente del modo como se usan, no podemos decir si nos benefician o nos dañan. Podemos llamarlos entonces "bienes condicionales", pues son bienes intrínsecos con la condición de que hagamos de ellos un uso moralmente lícito. Tienen un papel menor, aunque constitutivo, en el bienestar humano. (iii) En la cima se hallan los bienes absolutos, incondicionales, aquellos que son bienes sin importar con qué se los asocie. Estos son, como hemos visto, los bienes morales.[192]

¿Pueden hallarse huellas de esta clasificación triple (bienes puramente instrumentales, bienes condicionales y bienes incondicionales) en los primeros diálogos? ¿O se trata de una construcción platónica posterior?

El *Critón* establece inequívocamente que la vida buena es la vida justa, una tesis que afirma el peso preponderante de los bienes incondicionales. La misma obra incluye una interesante reflexión acerca de la enfermedad y el valor de la salud. Sócrates sugiere que cuando el cuerpo está enfermo la vida no vale la pena.[193] La salud, entonces, parece altamente valorada. No es un mero instrumento, aunque tampoco es estrictamente un elemento constitutivo de la vida buena. La justicia asociada con la enfermedad, aun

Sócrates concluye, basado en su experiencia, que es probable que morir no sea malo para él. Hasta puede ser algo bueno.[107]

Ninguno de los restantes pasajes que en Platón aluden a la señal divina, creo yo, puede enarbolarse como evidencia para defender la opinión de que la señal servía como guía para optar entre algo moralmente correcto y algo moralmente incorrecto.[108] Debemos concluir, entonces, que en los escritos de Platón la función de la señal divina no sólo es negativa, como muestran (T29) y (T30), sino exclusivamente prudencial. Salva a Sócrates de males no morales.

Por otro lado, en Jenofonte la voz tiene un papel positivo. Le dice a Sócrates "lo que debe hacerse" (***hó ti jrè poieîn***)[109] o lo que él debe hacer y no hacer (***haá te déoi kaì hà mè déoi poieîn***).[110] Estas expresiones por sí mismas no nos revelan si incentivaban o desanimaban la acción desde una perspectiva específica. Perfectamente pueden abarcar imperativos morales y advertencias prudenciales. Por supuesto, es muy posible que Jenofonte simplemente se equivoque al interpretar las afirmaciones de Sócrates sobre su voz interior, confundiendo dos campos del pensamiento de su maestro que Platón sí fue capaz de distinguir con nitidez.

Quizás sea más reveladora una defensa del *daimónion*, bastante extensa, en que Jenofonte argumenta que esta señal divina tiene un papel análogo al de los oráculos, los augurios y la adivinación. Hay materias que los dioses se han reservado para sí, sostiene Jenofonte; puedes sembrar adecuadamente un

campo pero no sabes quién recogerá los frutos; puedes levantar una buena casa, pero no sabes quién terminará viviendo en ella; puedes casarte con una hermosa mujer, pero no sabes si te traerá penas, etc. Ninguno de estos resultados es evidente para los seres humanos. En efecto,

> (T31) ... si un hombre piensa que estas materias están todas al alcance de la mente humana [*gnóme*], y que nada en ellas es divino [*daimónion*], entonces ese hombre, dijo Sócrates, es irracional [*daimonân*]. Pero no es menos irracional buscar orientación divina en materias en que los dioses permiten que los hombres disciernan [*diakrínein*] por sí mismos, por nuestro estudio [*mathoûsi*]: preguntar, por ejemplo, si es mejor contar con un auriga experimentado para conducir mi carro o con uno sin experiencia, o si es mejor contratar a un marino experimentado para pilotar mi barco que a un novato. Y así con aquello que podemos conocer por cálculos, mediciones o pesas. Elevar interrogantes de este tipo a los dioses le parecía profano [*athémita*, ilícito, cosas que no son sagradas]. En pocas palabras, aprendamos lo que con nuestro aprendizaje los dioses nos conceden realizar; pero lo que no es manifiesto a los hombres hay que intentar averiguarlo de los dioses, a través de la adivinación.[111]

En otras palabras, sólo es lícito consultar el oráculo si la pregunta se refiere a un acontecimiento futuro e impredecible. La consulta no tiene sentido si inquirimos acerca de algo que podemos saber y anticipar por nuestros propios medios racionales.

Pienso que el Sócrates de Jenofonte sitúa las decisiones morales en esta segunda categoría. Los atri-

> capaces de servir a un mal guía. Pero, si [los guían] la prudencia y la sabiduría, son bienes mayores, aunque [las cosas] por sí mismas [*autà kath' autá*], no poseen valor alguno.[189]

En esta síntesis, la expresión clave es sin duda *autà kath' autá*, "por sí mismas". Su función en la filosofía griega anterior a Sócrates había sido especificar algo que se consideraba aisladamente, aparte de cualquier otra cosa.[190] Aquí sirve para trazar una nítida distinción entre los atributos que los bienes no morales poseen en sí mismos y los atributos que poseen en referencia a aquello que gobierna su uso. Sócrates sostiene que, en sí mismos, esos ítems no morales no poseen valor; no son buenos ni malos.

Pero esta afirmación genera una dificultad, porque parece que hace equivaler los bienes no morales de la lista de Sócrates en el *Eutidemo* con las "cosas intermedias" mencionadas en el *Gorgias* (sentarse, correr, navegar, etc., y piedras y palos...).[191] Recordemos que en este texto se mencionan unos cuantos bienes no morales, no como "cosas intermedias", sino más bien como bienes reconocidos. ¿Pueden reconciliarse ambas fuentes?

Quizás baste con una formulación más detallada de la teoría de los bienes de Sócrates. (i) Por su misma naturaleza, las "cosas intermedias" se valoran solo como instrumentos que conducen a otra cosa. Está muy claro respecto de piedras y palos; si consideramos, por ejemplo, el navegar, recordemos que los griegos no conocían las regatas y solo se hacían a la mar para ir a algún destino. (¡La carrera de yates no

cumple, el fracaso será menos grave –y por tanto el daño será menor– si poseemos escasos bienes que si tenemos muchos.[185]

Hay una dificultad en el hecho de que esta última regla (a menos bienes, menos daño) también parece verdadera para dos virtudes morales, la valentía y la moderación o templanza.[186] Sugiero que se incluyen entre los bienes que requieren de una guía externa, pues los términos correspondientes no parecen aludir a hábitos morales bien desarrollados sino más bien a las condiciones naturales que subyacen en tales hábitos. En este sentido, una persona de naturaleza temeraria que actúa de modo imprudente puede sufrir más daño que una de natural medroso, en idénticas circunstancias.[187]

Si estoy en lo cierto, entonces la referencia final de Sócrates a "todas aquellas cosas que en el comienzo dijimos que eran bienes"[188] comprende bienes materiales, físicos y sociales así como las condiciones naturales para las virtudes: es una lista de todos los bienes no morales. La prudencia (o sabiduría) y, de modo implícito, las excelencias morales, quedan aparte, ya que la prudencia proporciona una guía racional correcta y las virtudes la implican. Esta es, en efecto, la tesis del párrafo que concluye el argumento:

> (T44) [es Sócrates quien habla]: Resumiendo, Clinias –dije–, parece que acerca de todas aquellas cosas que en el comienzo dijimos que eran bienes, el argumento [el *lógos*, la tesis] no era que ellas en sí mismas [*autá ge kath' autá*] sean naturalmente bienes. El argumento, parece, era éste: si la ignorancia los guía, son males aun mayores que sus opuestos, en tanto son más

butos morales de la acción difícilmente pueden tomarse como acontecimientos futuros inescrutables. Por lo tanto, los oráculos y la adivinación no son necesarios para discernir si lo que se piensa hacer es correcto o incorrecto. Esta forma de conocimiento, similar a la de las artes o *téjnai*, requiere de un cierto aprendizaje, después del cual sería irracional recurrir a fuentes religiosas, que por su misma naturaleza no se espera que reemplacen la normal reflexión humana y sus previsiones.

Si estoy en lo cierto, la interpretación de Jenofonte de la señal divina no se diferencia sustancialmente de la de Platón. El *daimónion* de Sócrates no lo releva de la necesidad de emitir juicios morales racionales, fundados en las razones que ha discutido a lo largo de su vida.

Es natural entonces que en el *Critón* Sócrates invoque los argumentos que él y su amigo han aceptado en el pasado, y que, si éstos entran en conflicto con otras razones aducidas, él opte por el argumento que le parezca mejor. Este procedimiento de decisión es puramente racional, en tanto sólo apela a las razones que pueden ser públicamente explicadas a cualquier interlocutor razonable. No se invoca ni se admite, por ende, ninguna autoridad subjetiva y privada, aunque se la considere divina.

Al examinar el papel de la señal divina para determinar la moralidad de las decisiones de Sócrates, obtenemos resultados similares a los que obtuvimos cuando examinamos la posibilidad de que su ética fuera una teoría de mandatos divinos. Sócrates está dispuesto a hacer algo únicamente

porque su razón le indica que la acción es correcta en sí misma.

La réplica a Critón

Volvamos a la respuesta de Sócrates a los argumentos de Critón. En un primer momento, quizás para despejar el terreno, Sócrates ataca la idea de dejarse influir por "el qué dirán", por la opinión de la mayoría.

La argumentación de Sócrates procede por analogía. En el ámbito del entrenamiento físico o de la nutrición, no aceptamos la opinión de la mayoría sino que seguimos las instrucciones de un experto, el entrenador o el médico. Si nos confiamos en lo que la mayoría ignorante nos dice que hagamos, corremos el riesgo de sufrir daño o de vernos privados de un bien.[112] En estos casos el daño atañe al cuerpo. Este se arruina por la enfermedad, y la vida no merece la pena si el cuerpo se encuentra en malas condiciones.

Hasta aquí la base para la analogía. Esta sección del argumento puede aceptarse sin más, pues es suficientemente obvia. A partir de este conjunto de relaciones, Sócrates construye una correspondencia biunívoca con los elementos de otro conjunto.

La alimentación y el ejercicio corresponden a las acciones "justas e injustas, vergonzosas y admirables, buenas y malas".[113] Estas acciones definen un ámbito considerado análogo al de la medicina. Hoy día llamaríamos a este ámbito "ética". En el texto no se

> Porque quizás habrá quien no esté de acuerdo. ¿Qué te parece?
>
> –Son bienes –contestó Clinias.
>
> –De acuerdo –repuse–. ¿Y qué lugar daremos a la sabiduría en nuestro coro? ¿Entre los bienes? O... ¿qué sugieres?[179]

En esta escena, Sócrates solicita a su joven interlocutor que apruebe un catálogo de bienes que incluye, por orden de menor a mayor importancia, bienes materiales (riqueza), bienes físicos (salud y belleza), bienes sociales (pertenecer a una familia noble, diversas formas de poder, prestigio), bienes que a primera vista parecen morales (posesión de una excelencia, como la templanza, la justicia y el coraje) y, finalmente, uno que también a primera vista parece un bien intelectual (sabiduría o conocimiento).

Como a Sócrates le interesa poco el ejercicio teórico de la razón, y vista su convicción de que las virtudes morales son formas de conocimiento,[180] es razonable que en (T43) entendamos *sofía* como la excelencia en el ejercicio práctico de la razón, lo que Aristóteles llamaría después *frónesis*, "sabiduría práctica" o "prudencia".[181] En el *Eutidemo* ambos términos aparecen juntos, como sinónimos. El pasaje que sigue a (T43) lo confirma.[182]

Pero, ¿para qué poseer las cosas buenas? Si las poseemos, seremos prósperos y felices,[183] pero la posesión no es suficiente. Tenemos que hacer uso efectivo de ellas.[184] Ese uso solo será adecuado bajo una guía racional, es decir, solo si sabemos cómo usar los bienes de forma apropiada. Si esta condición no se

go de sufrirla nosotros) estará gobernado por (P3). Pero, ¿cómo decidiremos de modo racional qué hacer cuando entre las diversas opciones no haya nada inapropiado desde el punto de vista moral? Como una decisión racional se toma con referencia al bien, una teoría que solo contempla los bienes morales no proporciona criterios para decidir en estos casos.[176]

¿Admite Sócrates otros bienes aparte de los bienes morales? En el contexto en que estamos inmersos, el filósofo incluye en su clasificación de bienes (como opuestos a las cosas malas y a las intermedias) unos cuantos que no son morales: "Sabiduría [*sofía*],[177] salud, riqueza y cosas de este tipo".[178] En todo caso, debemos acudir al *Eutidemo* (que probablemente procede del mismo grupo de diálogos que el *Gorgias*) para examinar un pasaje en que se consideran los bienes no morales con mayor precisión:

> (T43) [el que habla es Sócrates]: Bien, veamos, ¿cuáles son las cosas que son buenas para nosotros? No me parece una pregunta difícil, ni creo que se necesite una autoridad para responderla. Cualquiera nos dirá que ser rico es un bien, ¿no es así?
>
> –Por supuesto –respondió [Clinias].
>
> –¿Y también lo es estar sano, ser hermoso y estar bien provisto de todas las otras cualidades físicas?
>
> Clinias asintió.
>
> –Además, ¿no son bienes evidentes la nobleza de cuna, el poder y el honor en la propia ciudad?
>
> Asintió.
>
> –¿Y qué otros bienes nos quedan? ¿Qué decir del ser moderado, justo, valiente? Por Zeus, Clinias, ¿piensas que tenemos razón si los consideramos como bienes?

pone nombre a la disciplina, pero se supone que su distribución social corresponde a la de la medicina: pocos poseen los conocimientos apropiados y la mayoría es simplemente incompetente. Así que deberemos seguir el consejo "de una sola persona, si es que hay alguien que sepa". Al igual que en materias de salud y enfermedad, seguir aquí la opinión mayoritaria puede ocasionarnos daño.

En este caso, el daño afectaría al ítem que es análogo al cuerpo, y que se identifica por medio de la expresión "aquello que sufre daño con lo injusto y se beneficia con lo justo".[114] Puede ser significativo que el texto omita el término que uno esperaría encontrar aquí, "alma" (*psýje*), palabra que en la tradición griega suele designar el principio de la vida y/o la sede del conocimiento. En efecto, la descripción perifrástica parece sugerir que, para Sócrates, sólo existen dos componentes fundamentales de los seres humanos: la dimensión física y la dimensión ética. Ello es coherente con el desinterés de Sócrates por la contemplación o *theoría*. En su opinión, los poderes intelectuales del hombre son esencialmente prácticos y por ende están indisolublemente ligados a aquello que se ve afectado por actos justos o injustos, del mismo modo que al cuerpo afecta la comida sana o el veneno.

La analogía concluye que, tal como la vida no merece la pena cuando el cuerpo está enfermo, también es insoportable cuando la sede de la dimensión moral está arruinada.[115] Esta conclusión parece contradecir los hechos; puede argüirse que no hay comparación entre sufrir remordimientos de conciencia

y padecer una enfermedad penosa y debilitante. Parece posible vivir con el recuerdo o incluso olvidar una ofensa a la justicia que, por ejemplo, nos reportara riqueza y prosperidad considerables.

Sin embargo, Sócrates no parece estar pensando en el tipo de pesar que causa el remordimiento o el sentimiento de culpa, esto es, la voz subjetiva de la conciencia moral en nuestro fuero interno. El texto sugiere que el daño que genera la propia injusticia es un estado objetivo, un estado que un observador externo puede inferir de las acciones ejecutadas en público y que se juzgan bajo la luz de las excelencias. Aun si la voz interior de la conciencia moral es silenciada o reprimida, el daño seguirá allí.

Esto explica los esfuerzos, en la siguiente sección del *Critón*, por establecer los criterios mediante los cuales se pueda juzgar objetivamente la fuga de la cárcel. Sócrates formula el problema de este modo:

> (T32) Por lo tanto, a partir de lo que hemos acordado [*ek tôn homologouménon*] debemos examinar si es justo o no que yo intente salir de aquí sin el consentimiento de los atenienses. Si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo. En cuanto a lo que dices sobre el gasto de dinero, la reputación y la crianza de los hijos, temo, Critón, que sean reflexiones adecuadas para quienes, a la ligera y sin pensarlo dos veces, serían capaces de matar y hacer volver a la vida –si pudieran–, es decir la mayoría. Como el argumento [*lógos*] lo prueba, deberíamos considerar solamente lo que acabamos de mencionar: si haríamos lo justo al dar dinero y agradecimiento a aquellos que me saquen de aquí y a nosotros mismos dirigiendo y realizando la huida o si estaríamos actuando de forma injusta haciendo todo

Pero desear el bien aparente es desear aquello que uno cree que es *realmente* bueno. Si la creencia es verdadera, entonces el bien real y el aparente coinciden. Si es falsa, y si el agente puede advertir su falsedad, el bien real se revela al agente y el bien aparente original se toma por lo que realmente es: un mal.

El proceso de rectificar las propias creencias acerca del bien, sin embargo, puede resultar arduo o hasta imposible. El autoengaño y, sobre todo, el engaño sobre lo que es mejor para uno mismo son fenómenos bien atestiguados.

Quizás el supuesto más problemático de la tesis intelectualista ("nadie hace mal queriendo hacerlo")[175] sea la identificación del bien real con el bien moral. Descubriremos en el *Gorgias* un intento de probar este supuesto.

El papel de los bienes no morales

La nítida concepción de su propio bien lleva a Sócrates a declarar en (T41) que él preferiría padecer una injusticia a cometerla. Pero también dice que preferiría no tener que elegir entre ambas opciones. En efecto, la mayoría de nuestras elecciones no es de esta naturaleza. A menudo podemos actuar con justicia o evitar actuar injustamente sin demasiado riesgo de ser víctimas de una injusticia. Es habitual que elijamos entre numerosas opciones legítimas, ninguna de las cuales implica cometer una injusticia.

Cualquier caso en que una de las opciones posibles implique hacer una injusticia (con o sin ries-

intelectualismo socrático requería de una reformulación de su premisa inicial. De hecho, el intelectualismo socrático deriva estrictamente de supuestos que incluyen (P16) pero no (P17). El conocimiento de la justicia que basta para hacer justo a un individuo[173] que lo posee incluye dos componentes:

(i) el conocimiento de criterios específicos para la acción justa, y

(ii) el conocimiento de que la acción justa es buena para el agente.

En conjunción con (P16), estos dos tipos de conocimiento aseguran que un individuo actuará de modo justo. Si no se conduce de modo justo y si no rechazamos (P16), entonces podemos inferir que ese individuo carece de (i), de (ii) o de ambos. El tipo de ignorancia relevante de modo más directo para la estructura dramática del *Gorgias* es, por supuesto, la ignorancia de (ii). El tirano que asesina de modo arbitrario a sus rivales lo hace sin querer, porque no sabe que se está haciendo daño a sí mismo. Si lo supiera, no cometería tales crímenes.

El resultado es paradójico, y la validez de esta inferencia ha sido puesta en duda.[174] La aspereza de la paradoja se debe al conflicto entre el uso común, en griego y en castellano, de las expresiones "hacer algo voluntariamente", "querer", "desear", y el nuevo uso que Sócrates propone. Con todo, algunos de los supuestos que conducen a esta paradoja pueden muy bien ser verdaderos.

En contra de la tesis de que los agentes desean su verdadero bien, puede argüirse que, de hecho, los vemos deseando solo aquello que les parece un bien.

> eso. Y si resulta que vamos a realizar un acto injusto, no debemos considerar que, al quedarnos aquí sin emprender acción alguna, hemos de morir o sufrir cualquier daño en vez de obrar de modo injusto.[116]

Los términos que emplea el filósofo para formular la cuestión que él y Critón intentan solucionar siguen estrictamente el principio que en el capítulo anterior llamamos (P3): la decisión de quedarse o de huir de ningún modo debe considerar los argumentos invocados por Critón; debe tomarse exclusivamente a la luz de los atributos morales del acto en sí. Ahora Sócrates se refiere a este principio como "el *lógos*".

Sin embargo, determinar la moralidad del acto de escapar no es en modo alguno una tarea fácil. Existe, por supuesto, una fuerte presunción de que es lícito que Sócrates escape porque la sentencia es injusta, esto es, que él es ante todo víctima de una injusticia, de un castigo que no merece. Escapar simplemente equivale a evitar una pena que nunca debía haberse impuesto. Se podría sostener que la situación es equivalente a la fuga de un prisionero judío de un campo de concentración nazi.

Con el fin de evaluar la respuesta paradójica de Sócrates, debemos repasar "el *lógos* que a él le parece el mejor". Su punto de partida es un principio en que él y su amigo a menudo convinieron, y que rechaza distinguir entre casos en que sería lícito obrar mal, es decir cometer una injusticia, y aquellos casos en que no sería lícito:

> (P6) Uno no debe de ninguna manera cometer una injusticia.[117]

La fuerza imperativa de este principio deriva de una proposición que Sócrates considera verdadera tanto aquí como en (T16), y que ahora podemos formular de manera más formal:

(P7) Cometer una injusticia es de cualquier forma malo y vergonzoso.[118]

Inferir (P6) a partir de (P7) requiere de otra premisa más que no aparece explícita en el texto, quizá porque simplemente marca la fuerza para guiar la acción implícita en los términos que se oponen a "malo" y "vergonzoso" (más adelante los distinguiré con precisión):

(P8) No debe hacerse nada que sea malo y vergonzoso.

En la sección que sigue a la formulación de (P6),[119] Sócrates se apoya en este principio como una razón para rechazar el tipo de acción que la mayoría de la gente se inclinaría a tratar como una excepción a la regla, esto es, realizar un acto injusto como réplica a otra injusticia sufrida. La opinión general, entonces y ahora, favorece la idea de que en tales casos la retribución es moralmente aceptable. Por lo general etiquetamos este tipo de acción como "represalia". Hay que observar, sin embargo, que tales acciones no incluyen los casos en que se impone un castigo legítimo después de un juicio justo conducido por una autoridad competente; un ejemplo apropiado de represalia sería la ejecución de rehenes como compensación por el asesinato de

si nuestro bien consiste en la acción moralmente correcta (ya que la acción moralmente incorrecta es mala para nosotros), entonces deberíamos (de nuevo en el sentido de la prudencia) considerar si lo que pensamos hacer es justo o injusto. En efecto, esta forma de deliberación es condición necesaria para evitarse males y asegurarse bienes.

Creo que esta interpretación confirma parte de mi análisis del *Critón*: la estructura de la ética socrática es esencialmente prudencial, porque su piedra angular es un principio normativo que nos exhorta a perseguir nuestro verdadero bien.

La justificación del intelectualismo

Como vemos, el *Gorgias*, al introducir el principio explicativo (P16), va más allá de las doctrinas del *Critón*. Es importante señalar que este principio también aparece en uno de los diálogos llamados "de transición", el *Menón*.[172] De acuerdo con (P17), la irracionalidad y, por extensión, la acción moralmente incorrecta pueden deberse a que el agente se niegue a buscar su propio bien. Este fracaso se puede explicar como debilidad de la voluntad. Pero si (P16) es verdadero, esto es imposible. Si un agente siempre quiere el bien, entonces la explicación de la acción injusta debe buscarse únicamente en la ignorancia del agente acerca de lo que es bueno para él.

Me inclino a pensar que mientras que (P17) parece una formulación genuinamente socrática, (P16) fue introducido por Platón cuando advirtió que el

Sin duda se trata de un principio descriptivo. Si es verdadero, establece lo que los agentes realmente pretenden a través de sus acciones. Su función primaria pertenece por lo tanto al ámbito de la teoría de la acción. A Sócrates le sirve para *explicar* las acciones de oradores y tiranos. Pero está íntimamente relacionado con un principio normativo, que puede formularse así:

> (P17) Todo agente debe querer su verdadero bien.

Puesto que la felicidad o vida buena abarca todo lo que es bueno para los seres humanos, es razonable decir que ya antes hemos encontrado un principio equivalente a (P17). En el *Critón*, Sócrates y su amigo concuerdan en que no es la vida lo que deben valorar, sino la vida buena. Este acuerdo es la base textual para (P11). Más aun, no solo (P17) es otra formulación de (P11); también es muy similar a nuestro criterio inicial de la racionalidad práctica, es decir a (P1): "Una elección es racional si, y sólo si, elige lo que es mejor para el agente".

Con (P14) y (P15) –que especifican qué es en último término bueno y malo para nosotros– y (P1) –el principio de la racionalidad práctica–, descubrimos una justificación rigurosa, deductiva, del principio (P3) ("Todo agente, antes de realizar una acción, debe considerar *exclusivamente* si lo que hará es justo o injusto"), el principio de decisión que desempeña un papel protagónico en la *Apología*. Si es verdad que deberíamos aspirar a nuestro propio bien (en el sentido prudencial de "deberíamos"), y

soldados nuestros en una emboscada, o el bombardeo de población civil del enemigo si éste ha bombardeado a nuestros civiles.

La característica definitoria de estos ejemplos, y de la represalia en general, es que el daño que se inflige como represalia no recae en quienes son directamente responsables de la agresión inicial. Esta característica determina la injusticia de la represalia: se castiga a los inocentes, por asociación.

Queda claro que Sócrates se opone con firmeza a estas prácticas cuando requiere el asentimiento de Critón a este principio:

> (P9) Uno no debe cometer una injusticia como respuesta a otra injusticia sufrida.

La justificación de (P9), pues, se halla en (P6), porque (P9) sólo es una aplicación del principio universal al caso particular de la represalia. Si es verdad que *nunca* se debe cometer una injusticia, se sigue que uno no debe cometer una injusticia en ningún caso específico, como por ejemplo cuando uno hace pagar a los inocentes por los culpables.

Cuando Critón acepta (P9) se da un paso importante en el proceso de la toma de decisión, porque salta a la luz el hecho de que la injusticia del veredicto es totalmente irrelevante para discernir el asunto clave. Los atributos morales del acto de escapar deben indagarse de modo independiente de la justicia o injusticia de la sentencia del tribunal.

Después de una aclaración de lo que significa "injusticia" ("hacer daño a un ser humano", "hacer algo

que es malo para los seres humanos", *kakôs poieîn anthrópous*),[120] Sócrates pregunta si su amigo aún sostiene el siguiente principio:

(P10) Los acuerdos justos deben cumplirse.

De este principio se desprende que sería injusto no respetar un acuerdo (*homología, synthéke*) si es justo. Esta última cláusula puede parecer una redundancia, pero la referencia a la justicia del acuerdo en realidad se sitúa en otro nivel. Su sentido es negar que exista la obligación moral de cumplir aquellos pactos o contratos que son injustos, tanto por las circunstancias bajo las cuales se realizan (bajo coacción, con ignorancia de sus contenidos u otras razones) como porque su mismo objetivo es injusto (una conspiración para robar o asesinar a alguien, por ejemplo). Defectos de este tipo son suficientes para la anulación del contrato. Y, obviamente, no sería injusto violar un contrato nulo e inválido.

De la aclaración del significado de "injusto" y de (P10) se desprende que una acción puede ser injusta tanto porque consiste en dañar a alguien como porque viola un acuerdo, o ambas cosas. Ello explica por qué la reformulación de Sócrates de la cuestión central –escapar o no– toma en cuenta las dos posibilidades:

(T33) Si abandonamos este lugar sin haber persuadido a la ciudad, ¿hacemos o no hacemos daño a alguien a quien menos deberíamos dañar? ¿Estaremos o no respetando nuestros acuerdos justos?[121]

(P14) El mayor bien, la felicidad, consiste en actuar de modo noble y bueno.

En griego clásico, los adjetivos que se emplean en (T42) para identificar al hombre feliz y próspero a menudo se combinaban para formar la expresión *kalòs kagathos*, "noble-y-bueno", la que solía aplicarse al perfecto caballero. El sustantivo *kalokagathía* era sobre todo una expresión que indicaba prominencia social, pero también poseía una connotación moral. Aquí el contexto muestra que es ese último sentido el que importa a Sócrates, puesto que describe al individuo en la condición diametralmente opuesta a la felicidad –el hombre desdichado o miserable– en términos estrictamente morales: el hombre infeliz, afirma Sócrates, es el injusto y el malvado.

La misma tesis se halla expresada en (T41):

(P15) El mayor de los males es la acción injusta.

Nuestra interpretación de (T42), entonces, conduce a (P14), un principio equivalente al que descubrimos en el *Critón*, que expresa la convicción fundamental de Sócrates sobre lo que es bueno para el ser humano: lo bueno es lo moralmente correcto.

La distinción entre lo que un agente quiere y lo que le parece mejor proporciona evidencia textual para un principio que debemos añadir a nuestra lista:

(P16) Todo agente quiere su verdadero bien.

Pol.: ¿Cómo puede ser, Sócrates?

Sóc.: Porque el mayor de los males [*mégiston tôn kakôn*, la mayor de las cosas que son malas para uno] es en realidad cometer una injusticia.

Pol.: ¿Es ése el mayor de los males? ¿No lo es más sufrir una injusticia?

Sóc.: De ningún modo.

Pol.: ¿Así que tú querrías padecer una injusticia antes que cometer una?

Sóc.: No deseo ni lo uno ni lo otro, pero si tuviera que elegir, elegiría sufrirla y no cometerla.[170]

Las siguientes líneas, que pertenecen a un momento posterior del diálogo, redondean el bosquejo de la ética de Sócrates:

(T42) Pol.: ¿Cómo es eso? ¿Acaso toda la felicidad [consiste] en ello [en cómo se encuentra uno respecto de la educación y la justicia]?

Sóc.: Es lo que digo, Polos. Sostengo que el que es noble [*kalón*] y bueno [*agathón*], sea hombre o mujer, es feliz, mientras que el injusto [*ádikon*] y malvado [*ponerón*] es desdichado.[171]

¿Qué nos aporta este pasaje para la articulación de la posición socrática? Antes de examinarlo, reparemos en que la ironía casi ha desaparecido, por lo menos acerca de las afirmaciones expresadas. Sócrates habla de modo enfático en primera persona del singular ("Es lo que digo", "Sostengo que").

En (T42) Sócrates hace una afirmación acerca del carácter de los que son felices. Si se estima que las acciones determinan el carácter, entonces la tesis socrática coincide con el siguiente principio:

En vez de estimular a Critón para que responda a cada una de estas preguntas para después demostrarle mediante el *élenjos* que sus respuestas son deficientes, Sócrates acude a una figura retórica sin paralelo en los diálogos tempranos. En vez de argumentar *acerca de* las leyes que requieren que él permanezca en prisión, pide a Critón que imagine que las leyes mismas aparecen en su celda y pronuncian un extenso discurso en defensa de sus imperativos. En la teoría retórica posterior eso se denomina prosopopeya o personificación.[122]

La reacción de las leyes a la primera pregunta es ésta:

(T34) Dinos, Sócrates, ¿qué intentas hacer? Con esa acción que pretendes, ¿no tratas de destruirnos a nosotras, las leyes, al menos en lo que a ti respecta? ¿Te parece que una ciudad puede sobrevivir sin ser demolida si los veredictos de sus tribunales no poseen fuerza y son invalidados y anulados por cada individuo?[123]

Aquí Sócrates añade de su propia cosecha:

(T34 cont.) ¿Qué vamos a responder, Critón, a estas y a otras [preguntas] similares? Cualquier persona, pero especialmente un orador [ciudadano designado como defensor público de una ley que va a derogarse], tendría mucho que decir en defensa de esta ley que intentamos destruir y que requiere que se cumplan los veredictos de los tribunales.[124]

El razonamiento empleado por las leyes se ha interpretado a menudo como un argumento consecuencialista, esto es, un argumento que invoca las

(nefastas) consecuencias de un acto como único criterio para declarar que el acto es moralmente ilícito. En este caso, la consecuencia inadmisible sería la destrucción de la ciudad que seguiría a la destrucción de las leyes. En realidad, este razonamiento requiere de una desobediencia generalizada para que se produzca la consecuencia no deseada. Bajo esta interpretación, es moralmente ilícito que un individuo viole la ley porque si *todos* la violan, la ciudad sería destruida.[125]

Si éste es el argumento que Sócrates atribuye a las leyes, entonces Critón no debería haberse dejado convencer. Puede concederse que una desobediencia masiva de la ley conducirá fatalmente a dañar la comunidad política, pero no parece cierto que si un individuo viola una ley particular, todos los ciudadanos violarán (¿todas?) las leyes. Por el contrario, hasta se podría argüir que la fuga de Sócrates habría constituido una violación mínima, que además convenía a Atenas. La ciudad se habría beneficiado al evitar el oprobio de pasar a la historia como la famosa *polis* griega que ejecutó a uno de sus más eminentes filósofos.

Lo que hace débil el argumento bajo la interpretación propuesta es que apela a una noción cuestionable de generalización en la ética. Da por supuesto que el juicio moral depende de la pregunta fáctica de si a partir del acto de un individuo seguirá una avalancha de actos similares. Por otra parte, una comprensión no consecuencialista de la generalización sostiene que si algo es lícito para un individuo, también lo será para todos aquellos individuos que se

experimenta envidia, la emoción que nos invade cuando vemos que alguien posee algo que a nosotros nos gustaría poseer.

Sócrates contraataca con una pregunta que deja perplejo a Polos, aunque no al lector de los primeros diálogos, quien entenderá que anticipa directamente la aplicación del principio (P3) ("Todo agente, antes de realizar una acción, debe considerar *exclusivamente* si lo que hará es justo o injusto"). El pasaje que sigue provee una justificación para este principio:

> (T41) (sigue inmediatamente a T40) Sócrates: ¿Quieres decir [que él hace todo eso] justa o injustamente?
>
> Polos: ¿No es digno de envidia en cualquier caso?
>
> Sóc.: ¡Cuidado con lo que dices, Polos!
>
> Pol.: ¿Por qué?
>
> Sóc.: Porque no se debe envidiar a los hombres que no son envidiables o que son desdichados, sino compadecerse de ellos.
>
> Pol.: ¿Qué? ¿Piensas que ésa es la condición de los hombres de que hablo?
>
> Sóc.: Por supuesto.
>
> Pol.: Entonces alguien que mata a quien le parece [bien], y lo hace con justicia, ¿te parece desdichado y digno de compasión?
>
> Sóc.: No, no a mí; pero tampoco envidiable.
>
> Pol.: ¿No acabas de decir que es desdichado?
>
> Sóc.: [Me refería a] aquel que mata injustamente, amigo mío, quien también es digno de compasión, pero el que mata con justicia no es envidiable.
>
> Pol.: Sin duda aquel que muere injustamente es digno de compasión y desdichado.
>
> Sóc.: Menos que el que lo mata, Polos, y menos todavía que aquel a quien matan con justicia.

De acuerdo con lo anterior, Sócrates asevera que ha justificado su tesis de que los oradores exitosos no son fuertes ni poderosos. Pueden enunciarse varias objeciones a esta conclusión. En realidad, el argumento solo prueba que los oradores son débiles cuando cometen errores. Tienen poder cuando no se equivocan. En efecto, podemos imaginar un orador o un tirano que nunca comete errores en sus cálculos políticos.[168] En el *Gorgias* no se sigue explícitamente esta línea de pensamiento, pero el concepto de bien humano, que se despliega a medida que la conversación avanza, mostrará que oradores y tiranos *siempre* están equivocados porque cuando toman sus decisiones no consideran el único factor que puede garantizarles un buen resultado.

Poder, justicia y felicidad

La conversación cambia nuevamente de rumbo cuando Polos formula una pregunta a Sócrates. Sugiere que, en relación con el poder, Sócrates siente lo mismo que todos los demás:

> (T40) ¡Como si tú, Sócrates, no apreciaras la libertad de hacer en la ciudad lo que te parezca [mejor]! ¿No sientes envidia [*zelois*] cuando ves a alguien que mata a quien cree [que es mejor matar], confisca sus propiedades o lo encadena?[169]

Polos está tan convencido de que el poder es deseable que supone que incluso Sócrates, al contemplar los actos de los verdaderamente poderosos,

hallen en una situación similar, tanto si deciden realizar el acto como si no. Desde esta perspectiva, si es moralmente justo para Sócrates huir de la cárcel, lo será también para cualquier ateniense que sea condenado en parecidas circunstancias.

La generalización es, sin duda, un ingrediente importante en el discurso de las leyes, pero, ¿cuál de las dos nociones de la generalización debe atribuirse a Sócrates? La respuesta nos llevará a decidir si la ética socrática puede o no entenderse como un sistema ético consecuencialista.

¿Una teoría consecuencialista?

Hay que admitir que, al concentrarse en la destrucción de la ciudad, las palabras de (T34) sugieren un enfoque consecuencialista. En efecto, este pasaje parece contradecir el principio (P3), que exhorta al agente a no considerar las consecuencias de una acción.

Sin embargo, un escrutinio más detallado puede mostrar que ambas visiones no son incompatibles. De acuerdo con (P3), las consecuencias que no deben considerarse son las buenas o malas para *uno mismo*; en (T34), en cambio, se alude a las consecuencias de un acto sobre *otros*, en este caso sobre los ciudadanos de Atenas. Está claro que Sócrates sostiene que estas últimas sí que *deben* considerarse.

Por lo tanto, no hay duda sobre si se debe o no tener en cuenta las consecuencias. La pregunta es si éstas constituyen el *único criterio* para determinar la moralidad de un acto.

El pasaje (T34) contiene suficientes elementos para sugerir una respuesta negativa a esta pregunta, una respuesta basada en la noción de daño y que posteriormente se ve confirmada por el argumento dedicado a la noción de contrato o acuerdo.

En (T34) las leyes le preguntan a Sócrates: "¿Qué intentas hacer?" (*tí en nôi éjeis poieîn*, "¿qué piensas hacer?"). Se refieren a "esa acción que pretendes" (*toútoi tôi érgo hôi epijeireîs*) y le preguntan sobre lo que "trata de hacer" (*dianoêi*, "piensa hacer") en lo que a él respecta (*tò sòn méros*). Estas expresiones sugieren que, para especificar el tipo de acción de que se trata, y para ser capaz entonces de formular un juicio, resulta esencial determinar los pensamientos que dan forma a las *intenciones* de Sócrates.

Con su intento de fuga, Sócrates abriga la intención de desobedecer un solo veredicto judicial. Las leyes le muestran que esa intención equivale a pretender destruirlas a ellas y a la ciudad. Pero esto debe justificarse. ¿Cómo una intención de desobedecer en un caso puede equipararse a una intención de daño y destrucción en todos los casos? Creo que éste es un modo correcto de plantear la cuestión, pero se presta a confusiones.

La función de la consideración general es contribuir al razonamiento con un criterio para decidir qué hará Sócrates en esta circunstancia. Las leyes y los fallos judiciales desempeñan su papel social mientras sean respetados. La desobediencia los priva de su fuerza, los despoja de su autoridad.[126] Según el texto, eso equivale a su destrucción.[127]

inferir que quiere esa meta y, en consecuencia, la acción que conduce a ella. Si sucede que esa meta resulta perjudicial para el agente, entonces, aunque todo indique lo contrario, concluimos que él no quería obtener esa meta específica ni realizar la acción correspondiente, porque su objetivo era su verdadero bien. El verdadero bien es lo que uno realmente quiere, como opuesto a lo que uno cree que quiere. Por analogía con "el bien aparente" –lo que parece bueno–, podemos introducir una distinción entre los términos "voluntad aparente" y la "voluntad real".[167]

Esta distinción supone que podemos equivocarnos acerca de nuestro propio bien, lo que confirma la elección de las palabras en (i). La forma verbal *dokeî moi*, "me parece", es cercana al sustantivo *dóxa*, "opinión" o "creencia", y una creencia puede ser falsa. Algo puede parecerme verdadero sin serlo. No puedo estar equivocado al querer lo que es mejor para mí, pero puedo equivocarme al pensar que *X* es lo mejor para mí.

Si un tirano decide desterrar a un ciudadano o confiscar sus propiedades, y si ello provoca una revuelta que conduce a su derrocamiento, el tirano habrá hecho lo que le pareció mejor, pero, en última instancia, no lo que quería.

Si el poder está descrito como aquello que es bueno para la persona que lo ostenta, y si el tirano hace cosas que no son buenas para él, se deduce lógicamente que no es poderoso, sin importar cuán capaz sea de hacer daño impunemente a sus súbditos.

práttousin, "aquello por lo cual o en función de lo cual hacen lo que hacen"].[165] Así por ejemplo, cuando tomamos una medicina que tiene un sabor malo, no queremos la experiencia desagradable de beberla, sino la recuperación de la salud.

Para aclarar lo que queremos, el texto introduce una clasificación:

(a) cosas buenas

(b) cosas malas

(c) cosas intermedias [*metaxý*], "que a veces pueden ser buenas y a veces malas, y a veces ni buenas ni malas; como sentarse, caminar, correr, navegar, y como las piedras, los palos y cosas semejantes".[166]

Sócrates aplica la distinción previa a esta clasificación y consigue que Polos concuerde en que perseguimos con nuestras acciones las cosas intermedias con el objeto de obtener bienes, y no al revés. Como ya se ha dado por sentado que lo que queremos no es lo que hacemos, sino aquello por lo que hacemos lo que hacemos, entonces se sigue que lo que queremos son las cosas buenas.

Esta conclusión establece un nexo lógico entre lo que queremos (o nuestra voluntad) y el bien. Por ende, si queremos discernir si alguien quiere o no quiere hacer algo, no seremos capaces de hacerlo, digamos, observando los estados mentales subjetivos del agente (suponiendo que esto fuera posible, al menos para el agente mismo); solo un procedimiento análogo a la verificación objetiva nos permitiría decidir sobre la materia.

Si un agente realiza una acción buscando alcanzar una meta que es buena para él, entonces podemos

Una orden desobedecida sufrirá una forma extrema de daño. Si la comunidad política se define por sus leyes,[128] entonces lógicamente el daño a las leyes entraña un daño a la ciudad. El argumento, entonces, no depende de resultados futuros y verificables de manera empírica. Si Sócrates tiene la intención de desobedecer una sentencia en particular, y si desobedecer significa infligir un daño al veredicto y, por extensión, a la ciudad y sus ciudadanos, se desprende que el acto en sí es injusto, sin que importe lo que puedan hacer otros individuos. El daño sería más notorio y más visible si la desobediencia se convirtiera en una práctica común, pero ya está presente en un solo acto.

Si esta interpretación es correcta, hemos hallado la confirmación de una idea que poco a poco ha ido surgiendo y que constituye el núcleo de la ética socrática: la idea de que los actos mismos, y no sus posibles consecuencias, poseen los atributos que determinan su calidad moral.

El contrato con la ciudad

Retomemos la línea central del razonamiento. Si la misma naturaleza del acto que se intenta –huir de prisión– produce un daño, y si producir daño es siempre injusto, se sigue lógicamente que sería injusto que Sócrates se fugase.

En el texto, sin embargo, la cuestión no se da por finalizada. Hay una casi imperceptible transición entre el razonamiento basado en la injusticia de

infligir daño y el que se basa en la premisa que se desprende de (P10), esto es, que es injusto violar los contratos o acuerdos justos.[129]

Para que este argumento sea plausible, tiene que haber un contrato del que Sócrates sea una de las partes. Así, pues, todo el resto del discurso de las leyes se dedica a demostrar que el comportamiento de Sócrates en Atenas prueba que él había hecho un acuerdo tácito con la ciudad. Las secciones más relevantes del discurso dicen:

> (T35) "Considera, entonces, Sócrates", dirían probablemente las leyes, "si lo que decimos es verdad: que no es justo lo que intentas hacernos. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y hecho partícipe, como a todos los ciudadanos, de todos los bienes [*kalá*] de que somos capaces; a pesar de ello, proclamamos la libertad [*exousía*, permiso] para que el ateniense que lo desee se marche una vez que haya adquirido todos los derechos ciudadanos y conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes; si no le parecemos bien, que tome lo suyo y se vaya donde quiera. [...] Afirmamos que aquel que se quede, y observe cómo conducimos nuestros litigios y manejamos los otros asuntos de la ciudad, ese individuo tiene un acuerdo *de facto* con nosotras [*homologekénai érgoi hemîn*] para hacer lo que ordenemos. También alegamos que aquel que nos desobedece obra mal [*adikeîn*, comete una injusticia] de tres maneras. Pues, aunque somos [a] sus padres y [b] sus guardianes, no nos obedece, y, [c] habiéndose comprometido [*homologésas*] a obedecernos, no nos obedece ni procura persuadirnos si hacemos algo mal [*mè kalôs*, de manera incorrecta]. Nosotras proponemos [alternativas] y no emitimos órdenes bárbaras para hacer lo que requerimos; permitimos una de estas dos opciones: o bien que

Polos, mediante una pregunta fáctica, defiende su convicción de que los oradores o los políticos influyentes son poderosos:

> (T39) ¿Acaso ellos, como los tiranos, no ejecutan a quien quieren [*hòn àn boúlontai*] y lo privan de su propiedad, y expulsan de sus ciudades a quien mejor les parece [*hòn àn dokêi autoîs*]?[163]

En estas líneas, que ejemplifican la típica concepción del poder político ilimitado, Polos emplea dos expresiones como si fueran sinónimas. Pero Sócrates de inmediato distingue entre ellas y sostiene que una vale para oradores y tiranos, pero la otra no:

(i) hacen lo que les parece que es mejor [*hóti àn autoîs dóxei béltiston eînai*]

(ii) hacen lo que quieren [*hà boúlontai*].[164]

Sorprendentemente, Sócrates sostiene que los tiranos y los oradores satisfacen el predicado (i), pero no el (ii). Esta paradoja se resuelve mediante la introducción de una definición no estándar del verbo "querer" [*boúlesthai*]. En el lenguaje común, tanto en griego como en castellano, decimos que queremos cualquier cosa que hacemos de modo voluntario. Cuando un tirano despacha una orden que envía al destierro a un antagonista, sería muy extraño decir que él no *quería* expulsar a su opositor, sobre todo teniendo en cuenta que el tirano no acata órdenes de nadie.

Sócrates despeja el camino para aclarar esta peculiaridad, distinguiendo, en primer lugar, lo que los agentes hacen [*hò àn práttosin*] del objetivo o meta que persiguen [*ekeîno hoû héneka práttousin toûth' hò*

él mismo ha escrito un tratado: la retórica conduce al poder.[160]

Como siempre, la respuesta de Sócrates es paradójica. Sostiene que, por el contrario, ¡los oradores son los que menos poder tienen en la ciudad! Polos piensa (como probablemente el lector) que eso es ridículo. El diálogo desarrolla entonces un vasto razonamiento que muestra que la opinión de Sócrates, en apariencia absurda, se justifica por completo. El argumento requiere de un acuerdo inicial que Sócrates pronto se asegura. Al someter a la consideración de Polos una importante propiedad del poder, sostiene que los oradores no poseen el mayor poder en las ciudades:

> (T38)... si tú dices que tener poder [*to dýnasthai*] es algo bueno [*agathón ti*] para quien lo ostenta [*tôi dynaménoi*, el individuo poderoso].[161]

Polos asiente sin más, porque esta descripción del poder coincide con la opinión general acerca de lo que sucede en la realidad: siempre los poderosos utilizan su poder en beneficio propio. En efecto, mucha gente pensaba en aquella época que no sacar provecho personal de una posición de poder era simplemente un signo de debilidad.[162]

Según esta interpretación de (T38), parece extraño que sea Sócrates quien propone y afirma esta tesis. Sin embargo, pronto se hará evidente que Polos y Sócrates poseen convicciones muy diferentes sobre aquello que en esta descripción del poder se convierte en el concepto clave: la noción de bien.

nos persuada o bien que haga [lo que decimos] y sin embargo él no elige ninguna de las dos. Decimos, Sócrates, que serás responsable de estos cargos si haces lo que planeas [*hà epinoeîs*], y no menos que otros atenienses, sino más." Si yo les dijera: "¿Por qué seré más responsable que otros atenienses?", me regañarían justamente [*dikaíos*, con justicia] diciendo que más que ningún otro ateniense yo he aceptado este contrato [*autoîs homologekòs tugjáno taúten tèn omologían*]. "Sócrates", añadirían, "tenemos pruebas substanciales de que aprecias la ciudad y a nosotras, pues no habrías permanecido aquí más que ningún otro ateniense si no te agradase tanto. Nunca has abandonado la ciudad para ir a alguna fiesta o peregrinación, salvo una vez, al Istmo [de Corinto, donde se realizaban los juegos atléticos en honor de Poseidón]; ni has ido a ningún otro lugar como no fuera como soldado; y nunca realizaste un viaje al extranjero como hacen otros, ni tuviste deseos de conocer otras ciudades y otras leyes: nosotras y la ciudad te satisfacíamos. Tan plenamente nos elegiste y aceptaste ser gobernado por nosotras. También tuviste hijos en la ciudad, mostrando de este modo que ella te gustaba. Más aún, durante el juicio podrías haber propuesto el destierro como condena, y así hubieras podido hacer con el consentimiento de la ciudad lo que ahora intentas contra su voluntad. Entonces te jactaste de que no te afligirías si tenías que morir, y elegiste, como decías, la muerte antes que el destierro. Pero ahora esas palabras no te hacen sentir vergüenza, y no tienes ninguna consideración por nosotras, puesto que intentas [*epijeirôn*] destruirnos. Obras como el peor de los esclavos tratando [*epijeirôn*] de escapar y violando así los pactos y acuerdos [*parà tàs synthékas te kaì tàs homologías*] por los cuales aceptaste [*sunéthou*] ser gobernado como ciudadano. Primero, entonces, respóndenos si decimos o no la verdad al insistir en que has convenido [*homologekénai*]

a través de tus actos [*érgoi*], aunque no con palabras [*ló-goi*], en ser gobernado por nosotras."[130]

He traducido un largo fragmento del discurso de las leyes para que dispongamos de una mejor visión de sus fortalezas y debilidades. Por un lado, hay un casi desproporcionado énfasis en la idea del acuerdo, como muestra la repetición de los términos griegos correspondientes. La vida entera de Sócrates se interpreta como una prueba de algo que estrictamente no ocurrió, por lo menos no en un sentido explícito. Sócrates no ha firmado ningún contrato con Atenas. El contrato es tácito. Como Sócrates ha recibido muchos beneficios de Atenas, se arguye que ha aceptado un compromiso de obedecer la ley como retribución por esos beneficios.

Justificar la obediencia de la ley es un tópico difícil que requiere de una vasta discusión, en la cual se esperaría que Sócrates hiciese abundante uso del *élenjos*. Más aun, la cuestión solo podría haberse resuelto a la luz de una definición de justicia. Pero, en el contexto dramático del *Critón*, no hay tiempo para una prolongada serie de intercambios, y tampoco hubiera sido apropiado para Platón presentar a Sócrates aceptando una definición definitiva de una de las virtudes cardinales. Sócrates, sin su peculiar ironía, hubiera sido algo totalmente inusitado.

Creo que esto explica por qué Platón, en el punto de partida del razonamiento, otorga prominencia a otro tipo de obligación, la que surge de los compromisos voluntarios. La aceptación de (P10), ("Los acuerdos justos deben cumplirse"), el princi-

medicina aspira a curar el cuerpo enfermo, la justicia, la *téjne* del juez, aspira a restaurar la salud de un alma enferma. Pero Polos no muestra ningún interés por entender la clasificación ni su interpretación, y tampoco intenta defenderse del gracioso cargo de que su oficio sea análogo al del cocinero, esto es, que sea una forma de adulación. Quiere aclarar lo que considera el meollo del asunto. En su opinión, el hecho decisivo es que los buenos oradores están muy bien considerados y ostentan el mayor poder en sus respectivas ciudades.[158]

Retórica y poder

El sentido de la afirmación de Polos debe entenderse en el contexto de la democracia directa, el sistema que prevaleció en Atenas casi todo el siglo V. La expresión griega para "buen orador" denota un hombre que era capaz de convencer a sus conciudadanos en los tribunales y en la Asamblea. En este último caso, era capaz de bloquear las decisiones a las que se oponía y de hacer aprobar aquellas que favorecía. El perfecto orador era el que *siempre* obtenía una mayoría de votos en su favor e invariablemente conseguía que se hiciera su voluntad. Polos, expresando quizás sus preferencias políticas, compara al buen orador con un tirano, un individuo que gobierna sin ninguna limitación constitucional.[159]

Polos está insistiendo en la ventaja clave de aprender el oficio que Gorgias enseña y sobre el cual

(1) debe aspirar a algo bueno –a lo mejor, en realidad– y no solo a lo placentero, y

(2) debe poseer un procedimiento racional. Su ejecutor debe tener un *lógos* o conocimiento racional de la naturaleza de su objeto, así como de aquello a lo que lo aplicará. Solo entonces podrá explicar la razón por la que hace lo que hace.[156]

La medicina es el más claro ejemplo de arte. Pretende restaurar la salud del paciente, lo que sin duda es un bien, y puede explicar por qué receta una medicina y no otra a un paciente en particular. El médico conoce tanto la naturaleza de la enfermedad como la naturaleza de la medicina que receta.

En un discurso de inusual longitud, en el cual establece los criterios para distinguir la *téjne*, Sócrates presenta una clasificación sistemática de artes y destrezas en relación con el cuerpo y el alma.[157] Puede ilustrarse como sigue:

CUIDADO DEL CUERPO

	Regulador (cuerpo sano)	Corrector (cuerpo enfermo)
Arte	*gimnasia*	*medicina*
Forma de adulación	*cosmética*	*arte culinario*

CUIDADO DEL ALMA

	Regulador (alma sana)	Corrector (alma enferma)
Arte	*legislación*	*justicia*
Forma de adulación	*sofística*	*oratoria*

Esta clasificación despliega un riguroso sistema de analogías o proporciones: así como el arte de la

pio que gobierna los compromisos voluntarios, no parece a Critón ni a Sócrates que necesite mayor justificación. Se supone que cualquier persona razonable admitirá que es verdadero. En este sentido, es un conocimiento moral que se halla a la par de la afirmación de Sócrates (en la *Apología*) de que *sabe* que desobedecer a un superior es injusto.

Comenzar con una obligación voluntaria posee ventajas estratégicas sobre un argumento que partiera, por ejemplo, de una obligación natural de obedecer la ley; pero la fortaleza de la prueba depende de la plausibilidad de hacer de los deberes cívicos un subconjunto de las obligaciones voluntarias de cada cual. En último término, el argumento de las leyes descansa en un precepto del tipo "lo tomas o lo dejas". Puesto que cualquier ciudadano es libre de abandonar la ciudad, se infiere que, si se queda, ha tomado una decisión voluntaria de aceptar todas los ventajas y responsabilidades que se derivan de la vida en la ciudad. La mayor de éstas es, por supuesto, la obediencia a la ley, aun cuando dicte acciones que puedan acarrear daño físico e incluso la muerte.

Sócrates y la desobediencia civil

Una dificultad ulterior es si las leyes exigen una sumisión total de Sócrates o, para el caso, de cualquier otro ciudadano. Desde esta perspectiva, las leyes podrían imponer obediencia de modo legítimo aun en aquellos casos en que ordenan algo injusto. También puede sugerirse que las mismas leyes determinan lo

que es justo y lo que no lo es y, si esto es así, en principio no pueden formular obligaciones injustas. Ninguna de estas dos interpretaciones de lo que demandan las leyes (sumisión a todas ellas, incluyendo las leyes injustas, y sumisión a todas ellas porque ninguna es injusta) deja espacio para una desobediencia civil moralmente justificada.

Vamos a tratar estas cuestiones sin perder de vista el caso que nos ocupa.

De partida, y basándonos en la evidencia del texto, debemos rechazar la hipótesis de que las leyes aseguran ofrecer criterios absolutos de justicia. Las leyes reconocen explícitamente que pueden equivocarse, ("si hacemos algo de manera incorrecta")[131] o sea, admiten la posibilidad de una norma injusta.

Sin embargo, si Sócrates decide huir de la prisión, su desobediencia no significaría una decisión de desafiar una ley injusta. Esto resulta evidente hacia el final del discurso de las leyes, en una afirmación que explica quién es exactamente el responsable de la injusticia que se ha infligido a Sócrates:

> (T36) Pero, si te escapas ahora, te irás condenado injustamente [*edikeménos*] no por nosotras, las leyes, sino por los hombres.[132]

Según esto, la injusticia de que Sócrates es víctima no la han causado las leyes como tales, sino los jueces que lo condenaron por un crimen que no había cometido. Su comportamiento, sin embargo, se ajusta estrictamente a la norma de que cada uno de los jueces debe votar en conciencia. El veredicto fue injusto, pero no ilegal.

de un buen conocimiento de estas nociones fundamentales de evaluación; pero Sócrates lo lleva un paso más allá, pidiéndole que reconozca que, tal como el conocimiento de un oficio nos vuelve expertos en ese oficio, el conocimiento de "las cosas que son justas" nos hace justos.[153] La admisión de que él enseñará a sus alumnos "lo justo" como condición necesaria para aprender retórica implica que, convertidos en justos, ningún estudiante de Gorgias hará mal uso de las destrezas retóricas que habrá aprendido. Pero esta conclusión contradice la afirmacón primera de que la retórica es un arte moralmente neutro.

Cuando esta incoherencia se hace evidente, Polos interviene de modo brusco y ataca a Sócrates por haber conducido a Gorgias a contradecirse.[154] Poco después la conversación sufre un cambio inesperado: Sócrates pregunta a Polos si desea formular las preguntas o responder a ellas, y Polos aprovecha la oportunidad para tomar las riendas del diálogo. Este intercambio de papeles es nuevo y no tiene paralelo en los diálogos tempranos. El resultado de este giro es que Sócrates, que por el momento[155] es el que responde, puede abandonar su habitual ironía y expresar sus propias convicciones.

Sócrates declara que la retórica no es un arte (*téjne*, saber artesanal o productivo) sino una destreza (*empeiría*, una práctica que se basa en la experiencia o repetición rutinaria), y que su intención es gratificar y complacer a la audiencia. De modo análogo, al arte culinario tiene como meta producir placer (*hedoné*). Por el contrario, un arte debe satisfacer dos condiciones:

La estructura del *Gorgias* es relativamente simple. Aparte de algunas intervenciones ocasionales de figuras menores, Sócrates enfrenta sucesivamente a tres interlocutores. El primero es el gran sofista Gorgias, de la ciudad de Leontinos, Sicilia.[146] La discusión continúa con un estudiante siciliano de Gorgias, Polos de Agrigento,[147] hasta que éste es relevado por un rico y brillante joven ateniense, Calicles.[148] El diálogo acaba con la narración que hace Sócrates de un mito sobre el juicio de los muertos.[149]

Tras un breve examen del diálogo entre Sócrates y Gorgias, dirigiremos nuestra atención a la confrontación con Polos.

El tema inicial del diálogo es la retórica, una habilidad que Gorgias dice enseñar y cuyo objetivo es persuadir. Cuando Sócrates lo presiona para que declare qué es exactamente lo que enseña, Gorgias termina contradiciéndose.

Al comienzo, Gorgias sostiene que él enseña a los estudiantes una destreza moralmente neutra, esto es, una habilidad que puede utilizarse para el bien o para el mal. En consecuencia, no hay que culpar al profesor de retórica si sus estudiantes hacen mal uso de la poderosa herramienta que han adquirido.[150] Pero más adelante Gorgias asegura que él no sería capaz de enseñar retórica si el estudiante no conociera de antemano la verdad sobre "lo justo y lo injusto, lo vergonzoso y lo noble, lo bueno y lo malo".[151] Si el pupilo ignora estas cosas, admite Gorgias, las aprenderá también del maestro.[152]

La razón para esta concesión es que Gorgias advierte que el ejercicio efectivo de la retórica requiere

Sócrates, de hecho, parece considerar las leyes procesales atenienses como un cuerpo de normas legales justas, mientras que nosotros las consideraríamos seriamente deficientes por su carencia de salvaguardas. En la antigua Atenas, un acusado no tenía derecho a apelar una sentencia que hubiera aprobado en un breve espacio de tiempo una masa de ciudadanos (500 o 501 jueces en el caso de Sócrates) que fácilmente podía ser presa de la pasión y el prejuicio. El sistema carecía de mecanismos para aumentar al máximo las oportunidades de alcanzar un veredicto justo; dejaba bastante espacio para que alguien sufriera una injusticia.

Sin embargo, las leyes insisten efectivamente en una característica del sistema que mitiga la demanda aparente de sumisión total. Se expresa mediante la disyuntiva "persuade u obedece", que se repite tres veces en el discurso para resaltar su importancia.[133]

El significado exacto de esta disyuntiva ha sido objeto de controversia entre los estudiosos de Platón, y espero que las siguientes observaciones no carezcan del todo de pertinencia.

Primero, una lectura sencilla del texto da a entender que se presentan dos imperativos mutuamente excluyentes. Debes persuadir u obedecer; esto es, si no obedeces debes persuadir, y si fracasas en la persuasión, debes obedecer.[134] No hacer ninguna de las dos cosas es censurable.

¿A quién hay que convencer? A la ciudad, por supuesto; pero, ¿a través de qué instituciones? Se ha favorecido la idea de que las leyes alentaban a los ciudadanos o bien a obedecer un estatuto en

particular o bien a trabajar por el cambio pacífico de ese estatuto en una reunión regular de la Asamblea; es decir, para que utilizaran el privilegio legislativo de la ciudadanía ateniense para rechazar una ley considerada injusta. El texto no menciona explícitamente la Asamblea, e incluye más bien una referencia a los tribunales,[135] lo que ciertamente resulta más apropiado en la situación de Sócrates. En consecuencia, es probable que la disyuntiva refleje el derecho de un ateniense a ser oído en la corte. Durante un proceso, el acusado tenía la oportunidad de convencer al jurado o conjunto de jueces "de la naturaleza de lo justo"[136] (una premisa necesaria para demostrar que él no había hecho nada injusto ni cometido un crimen). Por supuesto, este recurso podía fracasar, y entonces se imponía la obediencia.

Por último, en este contexto el componente "obediencia" de la disyuntiva se limita a las órdenes que acarrean consecuencias negativas para el ciudadano si las obedece. Los ejemplos son muy elocuentes. Se debe obediencia a la ciudad, aunque eso lleve al ciudadano leal a sufrir golpes y cadenas, heridas y muerte.[137] De ello se desprende, por supuesto, que como Sócrates no ha podido persuadir al jurado, debe obedecer el veredicto legal que lo condena a permanecer en prisión y a enfrentar la ejecución, tal como en tiempos de guerra se esperaba que obedeciera la orden de no abandonar su puesto aun a riesgo de morir.[138]

Porque es inocente, la obediencia de Sócrates lo conducirá a padecer una injusticia; pero uno puede preguntarse, ¿cómo reaccionará ante una orden

la vida de todos los seres humanos realmente está cabeza abajo: hacemos exactamente lo contrario de lo que deberíamos hacer,[145] e insinúa que es intolerable esta crítica radical de nuestras prácticas.

A medida que la conversación avanza, cada vez queda más claro lo difícil que resulta defender la ética por la que Sócrates aboga. Sus ingredientes más característicos son sus fundamentos, pero Sócrates no intenta justificarlos de manera deductiva. Parece que la única vía para lograr que se acepten estos principios es adoptar una estrategia diferente: señalar las consecuencias que traería vivir según dichos principios. Pero podría aducirse que esas consecuencias tienden a ser desastrosas y el mejor ejemplo es la ejecución del propio Sócrates.

Quizá por esto, Platón vierte en el *Gorgias* tanta energía, ya no tanto para defender a Sócrates como para refutar las afirmaciones de quienes se le oponen. La estrategia principal consiste en demostrar que las opiniones de sus opositores carecen de coherencia.

Hacia el fin del diálogo, sin embargo, Platón hace que Sócrates efectúe una movida inesperada. Nos encontramos con un argumento, armado con sumo cuidado, que prueba *deductivamente* que (P13) –el verdadero bien humano es la excelencia moral– es verdadero. Como veremos en el capítulo V, uno de los puntos de partida de la ética socrática deja de ser un axioma y se convierte en teorema. También intentaré demostrar que no podemos, de modo razonable, atribuir esta nueva estrategia al Sócrates histórico.

IV

La confrontación con Polos

El *Gorgias*, por su tensión dramática, es una pieza única entre los escritos de Platón. Sería interesante saber qué llevó a Platón a escribir un diálogo extenso en el que Sócrates enfrenta a personas que, a diferencia de Crito, se oponen drásticamente a sus opiniones. Podemos imaginar que Platón, mientras reflexionaba acerca de las intuiciones básicas de la ética socrática con el fin de enseñarlas en la Academia, sintió la necesidad de defenderlas de algunas objeciones que probablemente se estaban volviendo habituales. Es fácil suponer por qué alguna gente habría formulado tales objeciones, tanto en vida de Sócrates como en las décadas posteriores a su muerte. Su filosofía moral debió chocar a algunos, que la debieron estimar del todo contraria al sentido común. En efecto, sus principios básicos parecen oponerse radicalmente a la forma normal de pensar de la gente. En el *Gorgias* encontramos personajes que se muestran profundamente irritados por las tesis socráticas y que reaccionan con gran animosidad a un modo de pensar cuya carencia de realismo consideran peligrosamente engañosa. Un personaje dice que si lo que defiende Sócrates es cierto, entonces

que le obliga a cometer una injusticia? De acuerdo con la *Apología*, a la filosofía moral socrática no le faltaban recursos conceptuales para desafiar órdenes que obligaran a cometer un acto injusto. Como vimos, declinó participar en el arresto de León de Salamina, porque argumentó que un arresto al que sigue una ejecución sin juicio es injusto.[139] En todo caso, aquí se puede objetar que, puesto que los Treinta Tiranos no poseían el poder de un modo legítimo, su mandato no debía verse como una orden que emanaba de la ciudad y, por ende, como sujeto a la doctrina de "persuade u obedece".

Parece, no obstante, que Sócrates está dispuesto a desafiar una orden que puede entenderse como legal si dicha orden lo forzara a realizar una acción injusta. Un ejemplo es el imperativo hipotético de dejar de filosofar, al que se alude en (T24). Estrictamente hablando, el tribunal no puede dictar una sentencia absolviendo al acusado bajo la condición de algún comportamiento futuro; pero la respuesta de Sócrates en realidad se refiere a una posibilidad más amplia, que el lector de la *Apología* vislumbra de inmediato: la Asamblea puede aprobar una ley que prohíba la práctica de la filosofía so pena de muerte.[140] En el caso de que se concretara tal decisión política, Sócrates afirma que la desobedecería. Dice que haría caso a Apolo y continuaría filosofando a pesar de las amenazas, porque *sabe* que desobedecer al dios sería una injusticia de su parte.[141]

El que debamos volver a la *Apología* en busca de una clave acerca de cómo habría reaccionado Sócrates ante una orden legal que lo obligara a cometer

una injusticia, otorga cierta plausibilidad inicial a la opinión de que los dos escritos ofrecen concepciones contrarias de obediencia. Según dicha opinión, el *Critón* incorporaría una noción autoritaria de obediencia a la ley, mientras que la *Apología* representaría una noción más liberal. Por lo tanto, habría una fuerte contradicción entre los dos escritos.[142] No creo que esta línea de pensamiento pueda llegar muy lejos, porque el caso que provoca una declaración de desobediencia en la *Apología* no se considera en el *Critón*. En la conversación privada de los dos amigos en la celda de Sócrates, el escenario dramático no deja espacio para formular la pregunta hipotética de la obediencia a imperativos legales que requieren una acción injusta. Más aun, esa obediencia está implícitamente excluida por la cláusula textual de que un acuerdo (y, *a fortiori*, el acuerdo de Sócrates con Atenas) sólo obliga si es justo. Ningún acuerdo que estipule una acción injusta puede ser justo.

No hay que entender el discurso de las leyes, por lo tanto, como una exhortación a obedecer ciegamente la ley positiva. Algunas normas legales pueden ser injustas, y algunas normas legales justas pueden resultar inadecuadas para prevenir resultados injustos en casos particulares. Según el *Critón*, el ciudadano tiene la oportunidad de rectificar una injusticia, pero si fracasa, debe obedecer la orden y someterse al castigo. Sería injusto para él dañar a la ciudad violando una ley que se ha comprometido a obedecer, en este caso la norma básica de que los fallos de los tribunales deben ser cumplidos. Como deja en claro (P9), sufrir una injusticia no justifica cometer otra.

una vida moralmente recta. Interpretar el *Critón* desde este enfoque constituye el primer paso hacia una postura en el debate acerca de la relación entre virtud y felicidad en la ética socrática. Debemos aceptar, por lo menos de modo provisorio respecto de esta cuestión (P12) y su nueva formulación como (P13) que implican lo que se ha llamado la "interpretación coincidente", que excluye la instrumental. La práctica de las virtudes no es, para Sócrates, un medio para alcanzar la felicidad. La virtud no conduce a la felicidad; *es* la felicidad. Afinaremos esta tesis en el siguiente capítulo, a la luz de las opiniones de Sócrates acerca de ciertos bienes no morales que todavía no han sido considerados.

Hay que agregar que nuestra interpretación del *Critón* ha puesto de manifiesto una nueva paradoja socrática. Por sus acciones y por sus argumentos, Sócrates muestra que si huye y continúa viviendo destruirá su vida buena; pero, si se queda y muere, habrá logrado la vida buena.

Esta y otras perplejidades también las hallaremos en el *Gorgias*, objeto del próximo capítulo.

morales. Podemos parafrasear (P12) de un modo que lo vuelve aun más claro:

> (P13) Algo es bueno para el agente si, y sólo si, es moralmente recto.

Ahora estamos en mejor posición para entender por qué Sócrates cree que el formular la pregunta de si será o no moral escapar de la cárcel depende de los dos principios con que antes él y Critón habían estado de acuerdo. Si huir es moralmente lícito, es que se trata de un bien para él. Si es ilícito, entonces es algo malo para él. Los males morales son lo realmente malo. Los bienes morales son los verdaderos bienes. Dado que Sócrates, como cualquier agente racional, desea alcanzar lo que es bueno para él, huir no solo sería injusto sino estúpido, porque se estaría privando de un bien muy importante. Destruiría la calidad de su vida.

Si este razonamiento es correcto, entonces la pregunta moral planteada en el *Critón* se subordina a la pregunta prudencial, la consideración del propio bien o beneficio. Esto nos permite inferir con un alto grado de certeza que la filosofía moral de Sócrates no es deontológica, porque *no* se funda en el imperativo de cumplir el deber cualquiera sea el bien o mal que comporte para uno mismo. Pero tampoco es estrictamente teleológica, porque lo moralmente recto *no* se define como aquello que conduce a un bien no moral definido de manera independiente.[144]

En esta fase de nuestra indagación, entonces, el único constituyente de la felicidad socrática parece

La conclusión de Sócrates es que debe quedarse y morir. La ha derivado de la respuesta a la pregunta: "¿es justo o injusto escapar?". Las dos ramificaciones del argumento –el rechazo a hacer daño a otros y el rechazo a violar acuerdos justos– conducen a la misma conclusión: sería injusto escapar.

Primeros principios de Sócrates

Si nuestra interpretación del *Critón* llegase aquí a su fin, quizás admitiríamos que Sócrates permanece fiel a (P3), puesto que, para tomar una decisión, solamente toma en cuenta la cualidad moral inherente al acto de escapar de prisión. Pero también podemos entender la ética socrática como estrictamente deontológica: la justificación última de su decisión de no huir es que hacerlo iría en contra de su deber moral.

Es de la mayor importancia, pues, ver qué llevó a Sócrates a delinear la cuestión en estos términos. El diálogo prosigue de este modo:

> (T37) (en parte T19 y T32) Sócrates: Pero, mi admirable amigo, este argumento [lógos] que hemos recorrido todavía me parece el mismo de antes. Examina ahora lo siguiente [para ver] si para nosotros todavía sigue en pie que no es el vivir [*tò zên*] lo que hay que considerar lo más importante, sino el vivir bien [*tò eû zên*].
>
> Critón: Sí, sigue en pie.
>
> Sóc.: Y que [vivir] bien [*eû*], [vivir] noblemente [*kalôs,*] y [vivir] justamente [*dikaíos*] es lo mismo, ¿sigue en pie?

Crit.: Sí, sigue en pie.

Sóc.: Por lo tanto [*oukoûn*], a partir de lo que hemos acordado [*ek tôn homologouménon*, plural] debemos examinar si es justo o injusto que yo intente salir de aquí sin el consentimiento de los atenienses.[143]

Las expresiones de inferencia en este pasaje dejan muy claro que la pregunta por la moralidad del plan propuesto por Critón y sus amigos se considera *una consecuencia* de la aceptación de ciertos principios, que fueron admitidos en el pasado y que siguen considerándose verdaderos. El primero de ellos es:

(P11) Debe valorarse por encima de todas las cosas, no la vida, sino la vida buena.

En perfecta consistencia con la doctrina de los bienes bosquejada en la *Apología*, esta tesis no considera la vida como uno de los mayores bienes. Mejor que la vida es una vida de una cierta calidad, de la mejor calidad posible. Pero, ¿cuándo es la vida de un ser humano buena o, mejor aún, excelente? La expresión "la buena vida" es tan ambigua en griego como en castellano. La persona común, entonces y ahora, piensa en una vida placentera, con riqueza abundante, buena reputación, y que nos presente una amplia variedad de satisfacciones.

La comprensión de Sócrates de lo que constituye una vida buena difiere de la de sus contemporáneos. Lo expresa en el segundo principio mencionado en (T37):

(P12) La vida buena es la vida noble y justa.

Este principio, tal como aparece en el texto, está marcado por una transición sutil desde una expresión cuyo sentido primario no es moral ("la vida buena") hacia una que combina tanto una connotación moral como una no moral ("la vida bella", la "vida admirable", "la vida noble"), y, finalmente, hacia una en que predomina con nitidez el sentido moral ("la vida justa", "la vida recta"). Sin duda el propósito literario de Platón es facilitar el camino al lector para que acepte la paradójica identificación socrática de bien moral y no moral.

Ahora podemos ver que las afirmaciones de (P11) y (P12) son diametralmente opuestas a la opinión de que –porque acepta sufrir una injusticia– Sócrates habría adherido a una filosofía moral que renuncia a los derechos y a la felicidad personal. Todo lo contrario. Las personas deberían tratar de asegurar para sí mismas los bienes disponibles. Eso es valorar "la vida buena". Y hacerlo es altamente racional.

Por lo tanto, la búsqueda del propio bien es la piedra angular de la filosofía moral socrática. Pero tan fundamental como ella es la convicción de Sócrates de que la mayoría de las personas posee una concepción equivocada de lo que son las cosas buenas y de lo que nos beneficia de verdad. En estas materias, hoy como ayer, el error y el autoengaño tienden a predominar, porque si Sócrates está en lo cierto nos vemos enfrentados a exigencias muy severas. Nuestra búsqueda de la felicidad se convierte en un esfuerzo continuo por llevar a cabo nuestras acciones en conformidad con estrictos parámetros